余英时访谈录



中華書局



余英时访谈录

访谈/陈致

中華書局

图书在版编目(CIP)数据

余英时访谈录/陈致访谈. - 北京:中华书局,2012.3

ISBN 978 - 7 - 101 - 08277 - 7

Ⅰ.余… Ⅱ.陈… Ⅲ.余英时 - 访问记 Ⅳ.K825.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 218505 号

书　　名	余英时访谈录
访 谈 者	陈　致
责任编辑	李　静
出版发行	中华书局 (北京市丰台区太平桥西里 38 号　100073) http://www.zhbc.com.cn E - mail:zhbc@zhbc.com.cn
印　　刷	北京瑞古冠中印刷厂
版　　次	2012 年 3 月北京第 1 版 2012 年 3 月北京第 1 次印刷
规　　格	开本/880×1230 毫米　1/32 印张 7¼　插页 10　字数 200 千字
印　　数	1 - 8000 册
国际书号	ISBN 978 - 7 - 101 - 08277 - 7
定　　价	32.00 元

目录



宗教、哲学、国学与东西方知识系统

治学门径与东西方学术

为了文化与社会的重建（刘梦溪访谈）

我走过的路*

余英时

我求学所走过的路是很曲折的。现在让我从童年的记忆开始，一直讲到读完研究院为止，即从 1937 年到 1962 年。这是我的学生时代的全部过程，大致可以分成三个阶段：1937—1946 年，乡村的生活；1946—1955 年，大变动中的流浪；1955—1962 年，美国学院中的进修。

我变成了一个乡下孩子

我是 1930 年在天津出生的，从出生到 1937 年冬天，我住过北平、南京、开封、安庆等城市，但是时间都很短，记忆也很零碎。1937 年 7 月 7 日，抗日战争开始，我

* 此文最初发表于《关西大学中国文学会纪要》16（大阪：1995）。

的生活忽然发生了很大的变化。这一年的初冬，大概是 10 月左右，我回到了祖先居住的故乡——安徽潜山县的官庄乡。这是我童年记忆的开始，今天回想起来，好像还是昨天的事一样。

让我先介绍一下我的故乡——潜山县官庄乡。这是一个离安庆不远的乡村，今天乘公共汽车只用四小时便可到达，但那时安庆和官庄之间还没有公路，步行要三天。官庄是在群山环抱之中，既贫穷又闭塞，和外面的现代世界是完全隔绝的。官庄没有任何现代的设备，如电灯、自来水、汽车，人们过的仍然是原始的农村生活。对于幼年的我，这个变化太大也太快了，在短短的三天之内，我顿然从一个都市的孩子变成了一个乡下的孩子。也就从这时开始，我的记忆变得完整了，清楚了。

乡居的记忆从第一天起便是愉快的。首先，我回到了大自然的怀抱。我的住屋前面有一道清溪，那是村民洗衣、洗米、洗菜和汲水的所在，屋后和左右都是山冈，长满了松和杉，夏天绿荫密布，日光从树叶中透射过来，暑气全消。我从七八岁到十三四岁时，曾在河边和山上度过无数的下午和黄昏。有时候躺在浓绿覆罩下的后山草地之上，听鸟语蝉鸣，浑然忘我，和天地万物打成了一片。这大概便是古人所说的“天人合一”的一种境界吧！这可以说是我童年所受的

自然教育。

乡居八九年的另一种教育可以称之为社会教育。都市生活表面上很热闹，到处都是人潮，然而每个人的感觉其实都是很孤独的。家庭是唯一的避风港，但每一个家庭又像是一座孤岛，即使是左邻右舍也未必互相往来。现代社会学家形容都市生活是“孤独的人群”（lonely crowd），其实古代的都市又何尝不然？苏东坡诗“万人如海一身藏”，正是说在都市的人海之中，每一个人都是孤独的。但是在乡村中，人与人之间、家与家之间都是互相联系的，地缘和血缘把一乡之人都织成了一个大网。几百年、甚至千年聚居在一村的人群，如果不是同族，也都是亲戚，这种关系超越了所谓阶级的意识。我的故乡官庄，有余和刘两个大姓，但两姓都没有大地主，佃农如果不是本家，便是亲戚，他们有时交不出田租，也只好算了。我从来没有见过地主凶恶讨租或欺压佃农的事。我们乡间的秩序基本上是自治的，很少与政府发生关系。每一族都有族长、长老，他们负责维持本族的族规，偶尔有子弟犯了族规，如赌博、偷窃之类，族长和长老们便在宗祠中聚会，商议惩罚的办法，最严重的犯规可以打板子。但这样的情形也不多见，我只记得我们余姓宗祠中举行过一次聚会，处罚了一个屡次犯规的青年子弟。中国传统社会大体上是靠儒家的规范维系着的，道德的力量远在法律

之上。道理（或天理）和人情是两个最重要的标准。这一切，我当时自然是完全不懂的。但是由于我的故乡和现代世界是隔绝的，我的八九年乡居使我相当彻底地生活在中国传统文化之中，而由生活体验中得来的直觉了解对我以后研究中国历史与思想有很大的帮助。现代人类学家强调在地区文化研究上，研究者必须身临其境（being there）和亲自参与（participation），我的乡居就是一个长期的参与过程。

现在我要谈谈我在乡间所受的书本教育。我离开安庆城时，已开始上小学了。但我的故乡官庄根本没有现代式的学校，我的现代教育因此便中断了。在最初五六年中，我仅断断续续上过三四年的私塾；这是纯传统式的教学，由一位教师带领着十几个年岁不同的学生读书。因为学生的程度不同，所读的书也不同。年纪大的可以读《古文观止》、四书、五经之类，年纪小而刚刚启蒙的则读《三字经》、《百家姓》。我开始是属于启蒙的一组，但后来得到老师的许可，也旁听一些历史故事的讲解，包括《左传》、《战国策》等。总之，我早年的教育只限于中国古书，一切现代课程都没有接触过。但真正引起我读书兴趣的不是古文，而是小说。大概在十岁以前，我偶在家中找到了一部残破的《罗通扫北》的历史演义，读得津津有味，虽然小说中有许多字不认识，但读下去便慢慢猜出了字的意义。从此发展下去，我读遍了乡间

能找得到的古典小说，包括《三国演义》、《水浒传》、《荡寇志》（这是反《水浒传》的小说）、《西游记》、《封神演义》等。我相信小说对我的帮助比经、史、古文还要大，使我终于能掌握了中国文字的规则。

我早年学写作也是从文言开始的，私塾的老师不会写白话文，也不喜欢白话文。虽然现代提倡文学革命的胡适和陈独秀都是我的安徽同乡，但我们乡间似乎没有人重视他们。十一二岁时，私塾的老师有一天忽然教我们写古典诗，原来那时他正在和一位年轻的寡妇闹恋爱，浪漫的情怀使他诗兴大发。我至今还记得他写的两句诗："春花似有怜才意，故傍书台绽笑腮。"诗句表面上说的是庭园中的花，真正的意思是指这位少妇偶尔来到私塾门前向他微笑。我便是这样学会写古典诗的。

在我十三四岁时，乡间私塾的老师已不再教了。我只好随着年纪大的同学到邻县——舒城和桐城去进中学。这些中学都是战争期间临时创立的，程度很低，我仅仅学会了二十六个英文字母和一点简单的算术。但桐城是有名的桐城派古文的发源地，那里流行的仍然是古典诗文。所以我在这两年中，对于中国古典的兴趣更加深了，至于现代知识则依旧是一片空白。

大变动中的流浪

1945年8月第二次世界大战结束时，我正在桐城。因为等待着父亲接我到外面的大城市去读书，便在桐城的亲戚家中闲住着，没有上学。第二年（1946）的夏天，我才和分别了九年的父亲会面。这里要补说一句：父亲在战争时期一直在重庆，我是跟着伯父一家回到乡间逃避战乱的。我的父亲是历史学家，学的是西洋史，战前在各大学任教授，1945年他去了沈阳，创立了一所新的大学——东北中正大学。1946年6月我先到南京，再经过北平，然后去了沈阳。

这时我已十六岁了，父亲急着要我在最短时间内补修各种现代课程，准备考进大学。1946—1947这一年，我一方面在高中读书，一方面在课外加紧跟不同的老师补习，主要是英文、数学、物理、化学等现代科目。我在这一年中，日夜赶修这些课程，希望一年以后可以参加大学的入学考试。我还记得，我第一次读一篇短短的英文文字，其中便有八十多个字汇是陌生的。这时我已清楚地认识到，我大概绝不可能专修自然科学了，我只能向人文科学方面去发展。好在我的兴趣已完全倾向于历史和哲学，所以并不觉得有什么遗憾。1947年夏天，我居然考取了东北中正大学历史系。我的治学道路也就此决定了。

战后的中国始终没有和平，因为紧接着便爆发了国共内战。我在 1947 年底读完大学一年级上学期时，沈阳已在共军的包围之中，我们一家乘飞机回到北平。于是我的大学生涯又中断了。我们在北平住了十个月，然后又在 1948 年 11 月从北平流亡到上海。半年多以后，上海也被共军占领了。在这一年半的流亡期间，我自然没有上学的机会。

但是 1948 年在北平的十个月，我自己在思想上发生了极大的波动。这是中国学生运动最激烈的阶段，北平更是领导全国学运的中心。在中共地下党员的精心策划之下，北京大学、清华大学的“左倾”学生发动了一次又一次的“反内战”、“反饥饿”、“反迫害”的大规模游行示威。我的一位表兄当时便是北大地下党的领导人，他不断地向我进行说服工作，希望把我拉入“革命的阵营”。这样一来，我的政治、社会意识便逐渐提升了，我不能对于中国的前途、甚至世界的趋势完全置身事外。我不是在学的学生，因此从来没有参加过左派或右派的学生活动，但是我的思想是非常活跃的，在左、右两极间摇摆不定。我开始接触到马克思主义，也深入地思考有关民主、自由、个人独立种种问题。当时的学生运动虽然由中共地下党员所策动，但在外面的知识分子并不了解内幕，他们仍然继承着五四的思潮，向往的仍然是“民主”和“科学”。我在北平期间所常常阅读的刊物包括《观

察》、《新路》、《独立时论》等，基本上是中国自由主义者的议论。不过那时自由主义者在政治上已迅速地向左、右分化，左翼自由主义者向中共靠拢，右翼自由主义者以胡适为首，坚决拥护西方式的民主和个人自由。

我自 1946 年离开乡间以后，曾读了不少梁启超、胡适等有关中国哲学史、学术史的著作，也读了一些五四时期的有关“人的文学”的作品。因此我在思想上倾向于温和的西化派，对极端的激进思潮则难以接受。马克思主义的批判精神是我能同情的，然而阶级斗争和我早年在乡村的生活经验格格不入。我也承认社会经济状态和每一时代的思想倾向是交互影响的，但是唯物史观对我而言是过于武断了。总之，1948 年在北平的一段思想经历对我以后的学术发展有决定性的影响。我对西方文化和历史发生了深刻的兴趣。我觉得我必须更深入地了解西方文化和历史，才能判断马克思主义的是非。

1949 年夏天，我的父亲、母亲和弟弟离开了上海，乘渔船偷渡到舟山，然后转往台湾。我是长子，父亲要我料理上海的家，因此留下未走。这一年秋天，我考进了北平的燕京大学历史系二年级。从 8 月到 12 月，我又恢复了学生的生活。在燕大的一学期，除了修西洋史、英文、中国近代史等课程之外，我更系统地读了不少马克思主义的经典著作。

这个时期，大学校园的政治气氛虽已改变，但严格的思想控制还没有开始。我们还可以比较自由地讨论马克思主义的理论问题。不过越讨论下去，不能解答的问题也越多，而且也远远超出了我们当时的学术和思想的水平。

我本来是不准备离开中国大陆的。但 1949 年年底，我意外地收到母亲从香港的来信，原来他们又从台北移居到香港。1950 年元月初，我到香港探望父母，终于留了下来，从此成为一个海外的流亡者。一个月之后，我进入新亚书院，这是我的大学生活中所走的最后一段路。

新亚书院是一所流亡者的学校，由著名的史学家钱穆先生和他的朋友们在 1949 年秋天创办的，学生人数不多，也都是从大陆流亡到香港的。从此我变成钱先生的弟子，奠定了我以后的学术基础。

钱穆先生是中国文化的维护者，一般称之为传统派，恰恰与西化派是对立的。他承认五四新文化运动在学术上有开辟性的贡献，但完全不能接受胡适、陈独秀等人对中国传统的否定态度。坦白地说，我最初听他讲课，在思想上是有隔阂的，因为我毕竟受五四的影响较深。不过由于我有九年传统乡村生活的熏陶，对于传统文化、儒家思想我并无强烈的反感。到香港以后，我又读了一些文化人类学的著作，认识到文化的整体性、连续性，我也不能接受

全盘西化的主张。但是我继续承认中国要走向现代化，吸收西方近代文化中的某些成分是必要的，而且也是可能的。因此我对于钱先生的文化观点有距离，也有同情。但是最重要的还是他在中国史学上的深厚造诣对我的启示极大。我深知，无论我的观点是什么，我都必须像钱先生那样，最后用学问上的真实成就来建立我自己的观点。我必须暂时放下观点和理论，先虚心读古人的经典，而且必须一部一部地仔细研读。我不能先有观点，然后在古籍中断章取义来证实我的观点。这样做便成了曲解误说，而不是实事求是了。

另一方面，我也始终没有放弃对西方文化与历史的求知欲望。我依旧希望以西方为对照，以认识中国文化传统的特性所在。中西文化的异同问题，一个世纪以来都在困扰着中国的学术思想界，我也继承了这一困扰。这不仅是学术问题，并且是现实问题。中国究竟应该走哪一条路？又可能走哪一条路？要寻找这些答案，我们不能只研究中国的传统文化，对西方文化的基本认识也是不可缺少的。

西方人文与社会科学在20世纪有巨大的进步，但也付出了巨大的代价。它的进步是愈来愈专精，代价则是分得过细之后，使人只见树木，不见森林。怎样在分析之中不失整体的观点，对于今天研究历史的人，这是一项重大的挑战。带

着这许多不能解答的问题，我最后到了美国。

美国的进修

我在新亚时代，在钱先生指导之下，比较切实地研读中国历史和思想史的原始典籍。与此同时，我又在香港的美国新闻处和英国文化协会两个图书馆中借阅西方史学、哲学与社会科学的新书。但我在香港时对西方学问仍是在暗中摸索，理解是肤浅的。1955 年到哈佛大学以后，我才有机会修课和有系统地读西方书籍。我的专业是中国思想史，在这一方面我至少已有了一定的基础。在哈佛大学的最初两三年，我比较集中精力读西方的史学和思想史。所以我正式研修的课程包括罗马史、西方古代与中古政治思想史、历史哲学、文艺复兴与宗教改革等。我并不妄想在西方学问方面取得高深的造诣。我的目的只是求取普通的常识，以为研究中国思想史的参考资料。

由于我从童年到大学时代都在战争和流亡中度过，从来没有受过正规的、按部就班的知识训练，我对于在美国研究院进修的机会是十分珍惜的。从 1955 年秋季到 1962 年 1 月，我一共有六年半的时间在哈佛大学安心地读书。第一年我是访问学人（visiting scholar），以后的五年半是博士班研

究生。这是我一生中唯一接受严格的学术纪律的阶段。这一段训练纠正了我以往十八年（1937—1955）的自由散漫、随兴所至的读书作风。依我前十八年的作风，我纵然能博览群书，最后终免不了泛滥无归的大毛病，在知识上是不可能有实实在在的创获的。尽管我今天仍然所知甚少，但我至少真正认识到学问的标准是什么。这是中国古人所说的“虽不能至，心向往之”。我的运气很好，在香港遇到了钱先生，在哈佛大学又得到杨联陞教授的指导。杨先生特别富于批评的能力，又以考证谨严著称于世。他和钱先生的气魄宏大和擅长总合不同，他的特色是眼光锐利、分析精到和评论深刻。这是两种相反而又相成的学者典型。杨先生和日本汉学界的关系最深，吉川幸次郎和宫崎市定都是他的好朋友。在杨先生的鼓励之下，我也对日本汉学界的发展一直在注意之中。这又是我在哈佛大学所获得的另一教益，至今不敢或忘。

由于时间所限，关于在美进修的一段，只能简单叙述至此。我在学问上走过的路，以上三个阶段是前期最重要的三大里程碑。后来三十年的发展都是在这条路上继续走出来的，就不能详说了。

直入塔中　上寻相轮



克鲁格奖

陈：余先生，非常高兴能有这个机会向您请益，也非常感谢您抽出宝贵的时间来接受访谈。关于“克鲁格”奖（John W. Kluge Prize in 2006），也有不少朋友不了解这个奖的性质，先生荣获的是第三届吧？

余：要谢谢你。这是第三届，第一届是2003年开始，2004年第二届，2005年没有给人，2006年是我和富兰克林（John Hope Franklin）。他是研究黑人历史的史学家，差不多九十多岁了。

陈：这几届的得主年岁都比较大，您是最年轻的吧？

余：都比较大。不过第一位柯拉科夫斯基（Leszek Kolakowski）只比我大三四岁，他是从波兰到英国牛津大学教书的，现在还健在。而第二届得奖的两位都故去了。一位是研究基督教史的大家嘉斯拉夫·帕利坎（Jaroslav Pelikan），还有一位是法国的哲学家保罗·利科（Paul Ricoeur），就是做诠释学（Hermaneutics）的那位学者，他得奖的时候身体就不大好，不能来领奖。

陈：我们都知道这个奖项是人文学科的诺贝尔奖，而克鲁格奖是如何设置的？获奖者又是怎么评选出来的？

余：事实上我也不知道，说老实话。他们有一个评选委员

会。人文科学方面的各科的专家，经过提名以后，再写信给上千位学者征询意见。据说可能有两千人被征询过。也写信到中国去过。被提名的人也很多，不知道确切的人数。反正就是人文和社会科学，诺贝尔奖不包括的领域。我就知道 2004 年的时候我曾被提名过。有人写信告诉我，我才知道。但原以为提名过的话不会再提名入选，没想到名字还在里头。所以获奖多少有些意外，内幕完全不知道。

陈：这个奖是对一个学者总体的评价，而不是针对某部著作或某一方面的成绩吧？

余：是一个终身成就奖，所谓 lifetime achievements，不是针对某一部著作和某一个学术发明。在这一点上和诺贝尔奖是不一样的。

政治、党争与宋明理学

陈：这两年我们知道先生的《朱熹的历史世界》在学界影响很大*。我前段时间也在看这本书，您在自序中说到本来是给

* 余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》（台北：允晨，2003 年；北京：三联书店，2004 年）。

《朱熹文集》写序的，结果写成了一部大著作，这是不是有点儿像梁任公（启超）写《清代学术概论》那样？

余：那倒还不一样。梁任公写清代学术，他本来已经很熟悉有清一代的学术变迁，然后用十几天的时间概括出来，写成六七万字的长序，最后独立成书。他并没有再作新的研究。我是本想介绍一下朱熹的思想怎么产生的背景的，但研究不断展开后，就发现了许多问题。以至范围越来越大，最后变成思想史和政治史双管齐下，不是专讲朱熹一个人了。我特别注意他的历史背景。随着问题的不断复杂化，我又发现了许多前人未注意的新史料。比如说周必大的全集，有二百多卷，里面有很多源文件，还有许多奏折，都没有人看过。看过的人也对很多前因后果没太注意，其中可以了解到朱熹和当时的政治关系有多深，比如庆元党禁。我现在把朱熹在政治上的活动，和他在政治上成为精神领袖的原原委委全部找出来。这中间他和政治直接牵涉至少有十几年的时间，的确牵连到权力集团和权力斗争，是保守的官僚集团和一个想有作为的以理学家为中心的集团之间的矛盾冲突。后者是有理想有抱负的，希望革除弊政，有徐图规复的宏伟计划。这与希望维持现状的一群人形成矛盾。这中间还牵涉到祖孙三代皇帝之间的矛盾，所以头绪繁多到

不可想象的程度。我是足足花了两三年的时间才整理清楚的。

陈：这部书的角度我觉得比较特别。因为以前研究宋代理学，主要是从思想史的内部看，很少从政治生态和政治文化的角度来看。而您在以前研究清代思想，认为清代考据学的兴起是由宋明以下理学发展的内在理路（inner logic）给逼出来的，这与研究朱熹的角度好像正好相反。

余：情况不同，因为对清代的研究，以前从外部联系比较多，如说满洲人入关以后大家不敢讲大问题，有些历史上的忌讳，逼得大家去做考证工作。这个我觉得是一个解释。还有解释就是清朝人反对理学。这些解释并不是说不对，而是偏了，把思想内部的问题反而忘了。内部有两个线索，一个是哲学上的争论，朱、陆和朱、王之争，使理学把考据给逼出来了，非考证不能解决问题。像毛西河（奇龄）是王学的人物，阎百诗（若璩）是尊朱子的。在此之前更早有与王阳明同时的罗钦顺，他在《困知记》里已经提出取证经书，分判经书里哪些是假的哪些是真的，这就逼着你回到原典。而王阳明一定要讲《古本大学》，这一点就是哲学的争辩引向经典的真假迟早的问题，其中是有内在变化的。我研究宋代思想是因为几百年来多讲内部思想纷争。传统的说法集中在“理”

与“心”之争，大陆上说客观唯心论主观唯心论什么的，都不免只讲内部，不问外缘关系。这和清代学术研究的取向相反，也不免陷于一偏。但那时候思想的争论事实上和党争之间有关系，这是没有人解释的。好像北宋王安石的理学、新学到南宋时候已经没有了。二程与王安石之间的新学之争，由此发生的政治之争，似乎到南宋时整个不见了，其实不然。王安石改变社会并不是为了只是发明一条道理，或者说与佛教斗争。这对两宋的学术来说是讲不清楚的。

陈：所以您讲原来的两宋思想研究有抽离的问题。但后来也有一些争论，您又写了文章叫《“抽离”、“回转”与“内圣外王”》*，再申论这个问题。那些文章我也都看了。您讲抽离是说哲学史家在谈两宋理学发生发展的研究中，一是把道学从儒学中抽离出来；二是把道体又从道学中抽离出来。您能不能再解释一下这个“抽离”的概念，您是怎么想的？

余：我所说的“抽离”是就思想史或哲学史上对于宋、明“道学”（或广义的“理学”）的处理方式而言，其中包括

* 余英时：《“抽离”、“回转”与“内圣外王”——答刘述先先生》，载《九州学林》2004年春季号，又收入三联书店版《朱熹的历史世界》（2004年），附论一。

三个层次。第一层是将全部宋、明儒学从一般政治、社会、文化的历史脉络中抽离出来，当做一种纯学术思想的动态来观察。第二层是进一步将"道学"从全部儒学中抽离出来，建构出种种形上系统。第三层则是将"道体"从道学中抽离出来作精微的分析，以确定其作为儒家形上实体的性质。这是因为宋明道学中本有程、朱"性即理"和陆、王"心即理"的两大对立系统，一直存在着谁得"道统"真传的争论。在现代中国哲学史研究中，这一争论又以不同的面貌出现。我并不是反对"抽离"，甚至承认以哲学分析而言，"抽离"是必要的。但是我在《朱熹的历史世界》一书中，是从历史观点处理宋、明道学和政治文化的关系，采取了与"抽离"相异的方式；在历史分析之外，更注重综合。我一向强调"史无定法"，研究方法往往因对象而异。所以我用"抽离"一词仅仅是关于研究方法的一种描述，并不含丝毫贬斥之意。

陈：您所建构的关于理学的历史面貌好像和一般的讲法很不一样？

余：这是因为我的观察角度不同，提出的问题不同，对于儒学性质的断定也不相同。宋儒继承了孟子与韩愈的"道统"说，一开始便提倡回向"二帝"（尧、舜）"三王"

（夏、商、周）之“道”，可见他们最关切的中心问题是重建一个合于“道”的人间秩序，而政治秩序（“治道”）尤其处于关键性的地位。所以在道学兴起以后，张载就明白地说“道学”和“政术”是一事的两面；他的《西铭》则代表了道学家理想中的人间秩序，因此成为二程教学的经典文本。程颐也说过“道学辅人主”的话。道学承北宋儒学复兴大运动而起，整体的规划并无改变。这一整体规划，用孔子的话说，便是怎样变“天下无道”为“天下有道”，但北宋儒者追求“天下有道”的使命感更强烈了，也更具体了。在这一理解下，强调“心、性”修养的“道学”也必须看做是当时儒家整体规划（the Confucian project）的一个组成部分。因此我们似乎不宜将“心、性之学”单独挑出来，当做道学的全部。道学在心、性问题上确和佛教有分歧，但北宋儒学复兴也不能简单地理解为韩愈辟佛运动的延续和扩大。这是因为北宋的佛教转变了，同样有“入世”的一面。释氏之徒也希望“天下有道”，并且把这一希望寄托在儒家身上，从智圆到契嵩无不如此。

陈：所以您对王安石改革和道学之间的关系也提出了不同的看法。您是否可以简单地概括几句？

余：王安石改革代表了北宋儒家整体规划的行动或实践阶

段。行动的要求在范仲淹庆历时期短暂改革中已出现，不过时机仍未成熟。范提倡“士”以“天下为己任”与“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，这是宋代“士”的精神最扼要的概括，影响极大，见于石介、苏轼、黄庭坚等人的文集之中。王安石也是在这一精神之下成长起来的。他的“新学”以儒家经典（特别是《诗》《书》《周礼》）为根据，加上佛教大乘精神的启发，已具备道学家以来所发展的“内圣”、“外王”互相支持的规模。所以在熙宁变法开始时，道学家程颢也参加了王的改革总部——“三司条例司”。尽管道学与“新学”在具体内容上存在着不少差异，但二者的目的和思想结构是大致相似的，因此才有极短暂的合流。后来双方闹翻了，王安石的固执固然要负一部分责任，道学家的意气过盛也未尝没有责任。程颐事后反思，也承认“吾党争之有太过……亦须两分其罪”。总之，王安石能争取到神宗的全力支持，使儒家的整体规划有实现的可能——即所谓“得君行道”——这是当时各派士大夫都一致拥护的。不但程颢参与新法，刘挚（胡瑗的弟子）和苏辙最早也同在“三司条例司”工作。朱熹说“新法之行，诸公实共谋之”，这是很中肯的历史论断。

王安石与道学的关系在南宋仍然余波不断，这可以分两

方面来看。第一，就王氏“新学”而言，通过科举，它已成为官学。高宗一朝执政的官僚仍多由“新学”出身。虽有人提倡“程学”与“王学”相抗，想用二程的道学在科举考试上取代“王学”，终不能敌。关于这一点，只要读朱熹的《道命录》，便可知其大概。道学在南宋成为显学是张栻、朱熹等人出现以后的事。第二，王安石所树立的“致君行道”的典范对南宋道学家继续发挥启示作用。这是因为南宋道学仍然遵守北宋儒学变“天下无道”为“天下有道”的大纲领。朱熹、张栻、吕祖谦、陆九渊等人在政治上都非常积极，希望说服孝宗进行“大更改”。他们并不是“袖手谈心性”的人，而是要改变现状，建立合乎“道”的新秩序，然后恢复失去的半壁山河。所以他们先后都卷入了权力世界的冲突，终于庆元党禁。详情这里不能谈了。

陈：读您的著作，我有一个很强的印象，就是您特别强调当时士大夫要与君主“共治天下”的观念。特别讲到宋代理学的出现这些问题，让人觉得与以前的常识不太一样。您是不是认为传统士大夫的政治使命感超过了他们的道德使命感？在对王阳明研究的时候，您说他有一个很重要的思想就是“觉民行道”。这是宋代士大夫与君主“共治天下”和“致君行道”不成功之后的逻辑发展，

还是主要是明代的政治现实造成的？

余：士大夫与皇帝“共治天下”是宋代儒家政治文化的一个最突出的特色，已预设在“士当以天下为己任”这句纲领之中。用现代话说，宋代的“士”充分发展了“政治主体”的意识：他们要直接对政治秩序负起责任。所以“共治天下”的观念同时必然涵蕴了对于皇权的限制。“天下”不属于“一人”或“一家”，而是“天下人之天下”；“士”则自居为代“天下人”参与政治、议论政治，因为他们来自民间各阶层。“致君行道”首先要求“君”的言行必须合乎“道”，这也是对“君权”的限制。从王安石、程颐到朱熹、陆九渊等都曾公开地强调“道尊于势”的理念，他们心目中的“君”，通过分析，则可见只是“无为”的虚君，程颐所谓“天下治乱系宰相”便说得很露骨，因为宰相代表了“在位”的“士”。至于“不在位”而在野的“士”则有“议论（批评）政事”的责任，因此宋儒把“士”分成两类，前者是“天下之共治者”，后者则是“天下之论治者”。这并不是他们的政治使命感超过了道德使命感，而是政治与道德为一事的两面，互相支持，互相加强。一方面，重建一个合乎“道”的政治秩序，使天下人人都能各得其所，便体现了最高的

道德成就。另一方面，道学家特重心性修养，也是以治国精英为主要对象（从皇帝到士），而不是一般的“民”。所以朱熹对孝宗专说“正心诚意”四字；个人的道德修养为政治秩序提供了精神保证。

至于王阳明的“觉民行道”，明代的政治生态当然是一个极重要的背景。明代君主独揽大权，已不容许士大夫有“共治天下”的幻想。而且明太祖一开始便对士阶层歧视，“廷杖”便是专为凌辱士大夫而设的独特制度。洪武十三年（1380）索性废除了宰相的职位，便使“天下治乱系宰相”失去了制度的根据。所以黄宗羲把这件大事看作“有明一代政治之坏”的起点。此中曲折已见我的专书与论文，略去不谈。这里我要特别指出的是在王阳明的时代，“民”的一方面发生了前所未有的变化，这才使“觉民行道”新心态的出现成为可能。所谓“民”的变化，即指十五六世纪“弃儒就贾”大运动的兴起。一方面，由于科举已不能容纳越来越多的士人，另一方面又适逢市场经济的迅速扩张，许多士人都“下海”，向商业世界求发展，因而造成了一个士商合流的社会。商业财富开拓了新的社会、文化空间，当时书院、印刷、乡约、慈善事业、宗教活动等无不有商人参与其间。具有儒生背景的商人阶层也积极创建自己的精神领

域，他们对于理学表现出深厚的兴趣，无论是王阳明的“致良知”或湛若水的“到处体认天理”都对他们有极大的吸引力。王阳明对这一新的社会变化十分敏感，因此一则说“四民异业而同道”，再则说“虽终日作买卖，不害其成圣成贤”。阳明早年继承了宋代道学传统，仍有“致君行道”的抱负。但王受廷杖、贬龙场之后，此念已断。他在龙场顿悟所发展出来的“致良知”教，仍然以“治天下”为最后的归宿，不过他对皇帝与朝廷已不抱多大指望，转而诉诸民间社会。明代已不存在“圣君贤相”的格局，他的眼光从由上而下的政治改革转向由下而上的社会革新运动。因此“觉民行道”代替了“致君行道”。这个转变过程很复杂，详见《宋明理学与政治文化》第六章*。我对于宋、明理学演变的研究，最初只是想恢复历史的客观面貌，但最后得到的论断则有“通古今之变”的意外收获。

清代考据学：内在理路与外部历史条件

陈：在现代高度商业化的社会，学科的分工越来越细密化。

---

* 余英时：《宋明理学与政治文化》（台北：允晨文化，2004 年；长春：吉林出版集团，2008 年）。

学者治学往往或专一艺，或通一经，已是难能，学者往往只有就局部和具体的问题进行研究，以先生之见，这是不是未来学术发展的趋向？学者是不是应该，或者怎样才能做到兼通综贯呢？学者是否应该关心一些大的问题？先生在面对一个一个问题的时候是否也有一个发展的过程？比如您谈到儒家传统中的议政精神，说到孟子以后到齐学中的辕固生、眭孟、盖宽饶等言禅让的知识分子，一直到东汉清议，明末党社对政治的积极参与。后来又讨论明清之际的学术的变迁，提出从道体的直接追寻"直入塔中，上寻相轮"，到由道之文来求道体的确立，"藏理学于经学"，后来讲阳明学由"得君行道"转向"觉民行道"，又讲宋儒所说的"道统"、"道学"、"道体"皆指向三代之治的"社会理想"。您在提出这些问题的过程中，在学术上是不是也有您的"内在逻辑"？

余：我研究中国文化、社会、思想史，一向比较重视那些突破性转变的阶段，所以上下两千年都得一一涉及，但重点还是在观其变。比如春秋战国之际，魏晋之际，唐宋之际，明清之际，下面到清末民初之际，都做比较深入的研究。而至于一个时代定型之后没有什么太大波动的，往往置之不论，所以在学术思想史方面，我并没有从事前人所谓"述学"或"学案"式的工作。近人多喜

欢写一个时代，或通贯性的哲学史、学术史、思想史，我避免这种方式。因为我更有兴趣的是寻找两千年中的种种变动，主要是想破除中国二千年未变的偏见，比如说两千年都是封建社会。中国的历史自有它变化的步调，乍看起来好像没有什么剧烈的突破或者说断裂，但你要是拉开时间来看，在几十年或者一百年内，就会发现变动很大，有的时候恍若隔世。这和西方文艺复兴以后所常见的那种里程碑式的变动，在表现形态上大不一样。这也是文化整体上的不同。

你在前面指出：我的研究所涉及的时代和范围很广，如"议政"、"学术思想的变迁"以至社会动向之类。但进一步观察，即不难看出：这些不同问题之间其实贯穿着一条主线，那便是寻找"士"在不同时期的不同表现和作用。这是我的研究重点之一。"士"是中国文化传统中特有的一种群体，它不构成一般所谓"阶级"，因为其成员来自不同的"民"，尤以农、商为主，而且他们的家境有富有贫，也不能一概而论。事实上，如果我们扩大"士"的概念，不限于科举上成功的人，更不限于少数在学术思想上有成就的人，而包括散布在社会各角落中的"不第秀才"等等，那么自宋以下，"士"的队伍可以说是越来越庞大。他们一方面推动着社会变动，一方

面也与世变共同跃动。这是中国史上一个大动脉。我所重视的正是这一种扩大了的“士”的群体，所以着眼点不全在上层的“精英文化”（elite culture），而同时也在下层的通俗文化（popular culture），尤其注重上下的交流与互动。我讨论王阳明时代的“士商互动”与“觉民行道”即是显例。

陈：先生对明清学术史的研究给人以极大的启迪。对于清代考据学的兴起，您和以往从外部和现象层面找原因不同的是，从儒学发展的内在逻辑上找原因。读先生这方面的著作，我最受启发的是先生所说儒学中讲论道的体、用、文三方面来论述，我理解先生的观点是阳明学之后，儒学对道体的直接追寻难乎为继，开始从文的方面重新确认。以先生之见，晚明的杨升庵（慎）、焦弱侯（竑）、方密之（以智）等人已经开启了考据学的倾向，而清初三先生讲理学由经学来讲贯，正是由直接体认道体的姚江之学给逼出来的。我想请教先生的是，三先生中为什么只有顾亭林似乎对清代考据学影响甚大，而黄梨洲、王船山两先生似乎对于开启考据学的路向贡献有限。他们虽偶涉考据，主要兴趣似乎仍在直寻道体方面。看清代考据学者年谱和传记等，他们大都很大程度地受到亭林《日知录》的影响而走上考据学学术道路。

但亭林一方面由经学而穷理，另一方面又特别强调经世之学，而乾嘉考据学者多取其前，而忽略其后，这中间又是什么原因呢？

余：你说得很准确。以考据学而言，顾炎武的影响远在黄宗羲、王夫之两人之上。这中间的原因并不难找，最重要的是明、清之际只有顾一人以实际的成就建立一个典范（paradigm），为后来考证学家所遵奉、所继承、所发展。这便是他的《日知录》和《音学五书》。乾嘉时期钱大昕的《十驾斋养新录》以及赵翼的《陔馀丛考》等都是在经、史方面分别发展了《日知录》的"典范"。古音之学在清代成为空前的显学，顾氏的开山之功更大。黄、王二人虽也博通经、史，但都没有在考据方面留下示范之作。王夫之的著作繁富，但都是手稿，一直要到道光以后才逐渐行世，自不可能对乾嘉学术发生任何影响。所谓黄、顾、王"三大儒"之说是在清末才流行起来的，其时黄以《明夷待访录》受推重，王则以反异族统治为反满的学人所尊崇，与考据并无关系。严格地说，顾炎武也不是特意要提倡考据的人。他自称《日知录》包"经术"、"治道"、"博闻"三大项，其目的则在"明道"和"救世"。为了"明道"自不能不从经学下手，但要真正懂得经文又不得不先知道古代文字的读

音是怎样的，因为“音”与“义”不可分。所以他说：“读九经自考文始，考文自知音始。”清初为考据而考据的人其实应该从阎若璩算起，他的《尚书古文疏证》是清初考据学的代表作。江藩《国朝汉学师承记》便已道破此点。但顾既建立了有系统的考据典范于前，阎若璩也是在他的影响下成长起来的，所以后世往往称清学始于“亭林、百诗”。

顾氏悬“明道”、“救世”为治学的鹄的，仍可说是回到北宋儒学初兴时的“儒学整体规划”（已见前文）。同时黄宗羲、王夫之也莫不如此。他们所共同追求的目的还是要重建一个合乎“三代之道”的政治社会秩序，不过他们不再强调“道体”之说，更不把“道体”限定在“心体”之上。这是针对明末王学的流弊而发，东林的顾宪成早已如此评论当时不关心“世道”、只知“讲求性命”的心学家了。现在顾、黄、王诸人则要求从新开始“明道”，但不再从“心体”、“道体”入手，而是通过“考文”、“知音”的功夫在经典中发掘三代圣王是怎样治国、平天下的，所以他们都特别强调制度与风俗的重要性。这便是你所指出的“经世”精神。“经世”即重建秩序的古典说法，“儒家的整体规划”最后必以此为归宿，否则便全部落空了。但清代的政治生态不仅上承明代的

君主独裁，而且由于异族征服的关系，对于汉族士人与庶民的控制也更严密了。宋代士大夫以天下为己任，并明确肯定自己是政治主体，应当与皇帝“同治天下”。但是清代皇帝根本不允许士大夫有此种抱负或责任感。乾隆便曾痛驳程颐“天下治乱系宰相”那句名言，说是“目无其君，大不可”。在这种情形下，儒家的整体规划根本无从说起。乾嘉学者不能继续“经世”的精神，而只从“考文”、“知音”的方面进行纸面上的“明道”努力，主要是这种客观形势逼出来的。但是乾嘉考据学人既然奉儒家理论为最高的“道”，他们在潜意识中仍然有“经世”的向往，我在别处曾讨论过，这里不必多说了。乾嘉以后，满清统治由盛而衰，政治社会的危机隐然出现，所以道光以下“经世”的观念又抬头了。《日知录》中卷论“治道”的部分也随之受时人的重视，1825年魏源编《皇朝经世文编》便收进了《日知录》中有关“治道”的多篇文字。大体上说，19世纪中叶以后，顾炎武是以“经世大师”而不是“考证开山”的身份主导着思想界的。晚清经世运动的影响力主要来自顾的《日知录》中篇八卷，是毫无可疑的。当时主要经世学者之一冯桂芬（1809—1874），字“林一”，号“景亭”，即表示对顾炎武（亭林）的特致尊崇，而尊崇的重点显然

已转移到“经世”方面来了。

陈：学术上的重义理与重考据的变化，还有道之体、用、文的追寻是否也与文化制度的变化有关系？比如科举制度，明代中晚期姚江之学的兴起，阳明三教合一的思想，使嘉靖以后释老之学大兴并且引入科举考试八股文中，而乾嘉考据学的兴起似乎也与科举制度的变化存在着种种关系。先生在《清代思想史的一个新解释》中所指出的明清之际由德性之知转向闻见之知，由尊德性转向道问学以及经世致用的变化，的确发人深思*。清初顾亭林、阎百诗等人既尊程朱，又重考据，的确如先生所说是借助知识的力量来树立道体，但与此同时，阎百诗、江慎修（永）等人似乎又特别强调着力于纠晚明举业中的经学的疏失，他们讥讽明代学者的八股文不审音、不识字、不详制度。由这一点我想到，清代考据学的兴起除了先生所说的儒学发展的内在理路之外，是否还与科举制度在明代积弊丛生有关系？而如果这之间有种关联的话，那么它除了思想发展的内在逻辑之外，是否也是制度影响到意识形态的层面？

---

* 余英时：《清代思想史的一个新解释》，收入《历史与思想》（台北：联经，1976年）。

余：关于清代考据学兴起与科举制度的关系，这是有清一代的学人早就认清了的。顾炎武、阎若璩、姚鼐以至江藩等都发过大同小异的议论。钱宾四师在《中国近三百年学术史》顾亭林一章，已引诸家之文，可以参考。但是经典研究和考试制度之间的互动，自古即然，并非明清所独有。汉代经学便是在争立博士学官的情况下发展出来的，所以从最初太学中设立五经博士，到东汉已增加到十四家。班固说当时一经说至百余万言，大师至千余人，都因"利禄"而然。王安石为改革科举而编著《三经新义》，支配了北宋至南宋初期的考试，差不多有一百年左右，然后才有二程之学起来竞争。朱熹的《四书集注》也是为了取代王安石"新学"而作的努力。到宋末元初，朱注已取得学术界的共同承认，这才进入科举制度，成为明清六百年取士的基础文本。我在近作《论科举的功能与意义》一文中已特别指出：历代考试的文本最初都是学术界公认的经典，而这些经典的批注也都是长期研究后的结晶，在当时为多数人所接受。但这些文本及其解释在科场上行之既久，则逐渐流为"俗学"，后起学者也必然起来用新的研究成绩，加以纠正。清代考据学的兴起与"时文"空疏的背景有关，是可以肯定的。但二者之间的关系毕竟是间接的，学术思想上

的重大变化仍应先从学术界内部的动态述之。

这里我要澄清一下“内在理路”说。我从“内在理路”推断清代是从明代的“尊德性”转入“道问学”，一开始便说明这完全是由学术思想的内部发展着眼，但并不否认这一发展也同时受到种种外缘条件的推波助澜。这是因为我一向持历史多因论，不相信历史变动由任何单一因素所造成。而且外缘条件也多至不可胜数，过去已有人（如章太炎）指出清代文字狱使学人只有躲在经典考证中避祸。这也是一个不可否认的外缘因素。上面我论政治生态也是就外缘而言，你提到的科举的弊病也在外缘的范围之内。但龚自珍说“入我朝，儒术博矣，然其运为道问学”，这是清儒自己的论断，与戴震所提出的“德性资于学问”的命题完全一致。“考文”、“知音”式的考证不过是“道问学”的表现方式之一，而不是其全部，其他方式的表现还很多，我过去已讨论过了，不待再说。要说清楚清代为什么进入“道问学”的阶段，这就必须深入学术思想史的内层去寻求种种复杂的线索，绝不是仅靠外缘条件便能交卷的。

陈：从您的论述中的确可以看到这种复杂性。清代考据学兴起，经学相对发达，而史学相对薄弱，我看您对浙东史学比较推重。浙东史学中章实斋对袁枢评价很高，好像

特别欣赏纪事本末体。是不是因为它纪事，以事为中心？这是不是比较类似西方史学讲现象和事件之间的关系？而浙东史学好像在章实斋之后对清代学术没有太大的影响？

余：他出名很晚。《文史通义》在江浙比较流行，但影响有限，直到20世纪初才受到广泛的重视。日本内藤虎次郎得到他的手稿，写了《章实斋（先生）年谱》，胡适加以扩大以后，那他才出了名。那是在“五四”以后了。所以章实斋在史学方面的影响是有的，主要在史学观念上面，他的见解恰好和西方观念有相通之处。他特别欣赏袁枢，是因为袁枢以纪事为中心所写的书，在纪传、编年之外开创了一条新路。章实斋的通史观念则含有哲学意味，发展了司马迁“明天人之际，通古今之变，成一家之言”的说法。章太炎到民国二十年（1931年）左右到北京师范大学去演讲，提出“清朝一代能够考史，而不能撰史”。这种评论也受了章学诚重视“通”的影响，所以他和梁启超都有作新“通史”的计划。章学诚在考证盛行的时代，能指出“史考”不是史学的最终目的，确实具有前瞻性的识断。他对20世纪中国史学的贡献便在这里。

陈：清代人考史，像笔记体一样的著述居多？

余：对，基本上就像顾炎武《日知录》那样的，不过《日知录》有整体的设计，不是零碎考证。从这方面讲赵翼有开创性，他能在每一朝代找出特殊的问题。从各种传记中，东引一条，西引一条，弄在一起，看到了一些现象，提出了一些问题。他可以说有所突破。他的《陔馀丛考》与《廿二史札记》可以说是以事为中心的“史考”。但他已到乾隆朝，后来继续这么做的没有什么人了。民国以后才开始有了新的史学，多半变成论文了。就像陈垣说的，清人笔记像奶粉一样，现代人拿水一冲冲出一大碗，就是一篇论文。这话有些道理，有许多人就是拿清朝一条笔记然后扩充材料，拼命发挥。但现在人做论文也不得不这样，能从前人笔记中得到启发，然后发展为现代的史学专论，便是一种进步。就看你采取什么态度，清人笔记也是很好的方式。现在像清朝笔记这种写法也还有，如钱锺书先生那样，他的东西都是在他的笔记里面。他赠我《管锥编》时说是上承王应麟《困学纪闻》和顾亭林《日知录》，这是老实话。他唯一和古人不一样的就是他能广引西方经典文学为大规模的中西比较，贡献超过古人。

最后一位风雅之士：钱锺书先生

陈：余先生，我记得上次见您，那是1999年吧，我去普林斯顿面试，当时正是钱锺书先生刚刚去世。您当时说，钱先生是中国古典文化里面最后一个风雅之士，这句话我印象很深。您是从什么意义上那么讲？

余：现在像他那样的人不大可能再产生了，因为他这个人是很特别的。除了才高和勤学之外，他很早就受前清遗老像陈衍那样的人影响很深。要知人所不知，而且要追源溯始，比如某人说一句话，他要往上追两百年，而且还不够，还要往上追。这是所谓考据癖了，这在西方文史论著中不太有。现代学人更重视某一时代某一现象的大量发生，而不太重视某一观念某一说法最早是出于何人之口，好像研究黄河的作用，中游和下游更值得注意，不必一定要追到星宿海。默存先生本是以研究西方文学为专业的，又在牛津受过严格训练，西方典籍是上下古今，无不涉猎。哲学、心理学也在他的视野之内。但他的"中学"造诣一样深厚。家学之外，主要受晚清遗老的影响。因此在二十岁左右已走上清代博雅考订的道路，《谈艺录》和《管锥编》都是明证。我最近买到他的手稿本三大本，看他读书是极为精到的，但他注意小地

方太过了，所以他不肯谈什么大问题之类的。他根本不相信这类东西，他说像黑格尔这样的建立系统，造个大房子没人能住，这话也不错。他的见解有独到之处，所以我认为由钱先生来结束一个时代是中国文化的一道光彩——胡适说中国的古文由章太炎来结束也是一个光荣的结果——所以我对钱先生是非常佩服的。最近有人引叶恭绰的批评，说钱锺书的问题是“散钱无串”。但我认为与其用不牢固的绳子把散钱勉强串起来，不如让钱散置地上，一钱有一钱的用处，比想串钱却都遗失了要好得多。

陈：钱先生对您也是非常欣赏。

余：没有没有，那是他的客气话。你知道钱先生也有他世故的一面，他很客气，不能把他的客气话当真，我从来没有当真过。当然这也不是说他说的是假话，但也不能在这上面真的认真。我们一共才见过两次。

陈：我是听陈毓黑先生说的。他说在文学所有一次他去找钱先生，钱先生从抽屉里找出您给他的信，说：“你看现在国内还有谁能写出这样的信？”

余：他后来在《管锥编》扉页上写过，说有客来同看我的信，这客看来就是陈先生了。他是对我很好。因为我跟他谈得还算很投契，他跟钱宾四先生关系也很深。他的书我

也看得很熟，跟他当面问过、讨论过。像《谈艺录》，还问过他一些问题。我也写诗送给他过，你也看到了。

陈：我都看过。

余：至于我们的关系，因为前后很短，后来就没有继续了。他也不大愿意多跟人交往。事实上他很有隐士的一面，他不太喜欢多交游，钱先生是很自爱的一个人。

以通驭专，由博返约：钱宾四先生

陈：我看过您在回忆钱穆先生的时候曾经说，钱宾四先生是对您在学术上影响最大最深的一位老师。

余：因为我从前在燕京大学念过半年书，其他地方也念过。离开燕大的时候是历史系二年级的学生。那时候并没有决定念中国史，因为我对西洋史也很有兴趣。进入新亚的时候，那时新亚连学校都谈不上，只有几间破屋子。那时候完全是由于钱先生个人的关系，才喜欢上中国史的。我受益于钱先生多半是在课堂之外，钱先生那时候上课的时间很少，因为他经常去台湾，他要去找钱。后来他在台湾又受重伤，很晚才回来。他教我怎么念《国史大纲》，那时候的笔记我现在还留着。

陈：是不是就是您说钱先生要您留出一半空白来，与别人说

的相比较，那本笔记？

余：对，就是那本。所以钱先生是领我进入中国史学之门的老师。在教过我的老师之中，钱先生对我的影响最大也最深，但我绝不敢说能继承他的学术。第一，他的博大精深，我只能望洋兴叹。第二，钱先生前后门人极多，比我高明的人指不胜屈。钱先生不肯建立门户，也不要学生宣扬他的学说，所以这一点倒不是什么问题。

陈：您觉得钱先生对您影响大的主要是哪些方面？

余：我想第一个方面就是他强调治中国历史，看书要广博，要前后贯通，我后来特别是研究思想史就证明他说的完全是对的。思想是联系起来的，先秦的历史思想搞不清楚，下面也是模糊的。第二是他强调中国文化有自己的特色，必须潜心探讨。这两个论点都可以说是整体论的方法，重视综合，可与个体论的分析考证之间取得平衡。

陈：是不是您说的“由博返约”？

余：“由博返约”的约字很难说清楚，一落言筌，就不是那个意思了，就出毛病了，不周全，只能做到“心知其意”。所以研究历史虽必须从具体问题着手，但又不能陷于一个个的细节考证之中，随时随地都要保持和发展一种超于个别问题之上的整体把握。现在我们讲论和证，所谓“论”就是西方的 argument。不能 argue 不行。没有“证”

也是空话，是平面的，光有架构也没有用。

陈：这“论”和“证”的结合是最不容易的，您让人佩服的也是在这上面。

余：这得慢慢来。从“证”的角度说，陈寅恪的史料掌握也不比陈垣高。但说到“论”，陈寅恪的结构是陈援庵所不及的了。陈援庵可以说是乾嘉的殿军，他的考证规模且超过乾嘉。但在论的部分，他对中国史没有发展出自己的整体看法，1949 年以后便只好完全缴械，奉韶山为圣人，他就没再写出任何东西了。而陈寅恪晚年目盲却仍有《柳如是别传》那样的大著作。

国学与现代学术

陈：1949 年以后很多学者都不太写大著作了。

余：马克思在西方史学影响很大，但只是千百家之一，并未定于一尊。但他整体的理论是有问题的。他有些个别论点是极为深刻的。这要分别来看。马克思本人就说他不是马克思主义者。他是用法文说的：“Je ne suis pas Marxiste.”但马克思也是一个极端的实证主义者，把社会当做自然界一样，要寻找必然的发展规律和法则，这是 19 世纪的陈旧观念。当时法国的孔德（Auguste Comte）

也走这条路，今天已经证明是行不通的了。今天西方马克思主义者也不这样讲了。法国的年鉴学派（Annals School）晚期的人，特别讲到思想上去了，要按大陆的标准，成了唯心论了。他们也是受了马克思主义的影响的。陈寅恪接触了西方的哲学、社会学、心理学，但从不迷信任何一种西方理论，他深入史料，建立了新的概念，给中国史以特殊的 structure（结构）。他的概念和结构都是自得的，可以修改，但不容忽视。

陈：我想在文史研究领域，官方理论的主导地位，对思想史研究的影响比其他领域更深。怎么对待这个问题就比较麻烦，是允许多元的展开，还是只能定于一尊。因为一谈到思想史，就会接触到意识形态的问题。

余：那当然。因为一碰到思想就遇到比较敏感的话题。我看到的好像比较多的还是中国的老办法。考证一个制度，考证经典文本，把一段话一段文本解释清楚，那不会碰到很大的问题。之后做什么呢？西方也有这种做法，但这种做法的背后有一个大的架构，而小的具体的研究会影响到或会改变这个大架构的。不是大架构限制具体研究，而是具体研究会带着大架构走，所以西方教科书每几年要修改一次。比如女性主义出来，多元文化观念出台，这和从前西方文化中心的观念不同。那么在中国有

没有这样的变化呢？

陈：那比较难。因为意识形态上，如果独尊地位没有改变的话，真正多元的展开是很难的。当然现在相对来说是宽松了不少，很多过去不敢碰的问题，也有很多人在研究。比如基督教在华的历史，其他一些宗教的教义、历史，农民起义的评价问题。也有一些局部的对传统观念的颠覆，历史人物和事件的重新评价等。这一方面是毕竟比以前要开放自由得多，另一方面有时候官方就是要管也管不过来，或者说一管反而起到反效果。

余：这里有很深的矛盾在里面。比如现在讲国学讲得很泛。那是怎么讲呢？是讲经、史、子、集，还是怎么样？

陈：其实这个概念比较混乱。主要原因我想是社会上很多人不从事学术研究，包括新闻媒体炒作，会乱戴一些名称。比如说谁谁是国学大师，好像到处都是国学大师。这就像王阳明的学生王艮说的"见满街都是圣人"。

余：满街都是国学大师。你现在看看中国这几十年的学术方向是怎么样的，尤其是意识形态慢慢不起作用了。

陈：现在是上次您谈到的国学比较热的时候，对文史有兴趣的人越来越多。我觉得这也蛮好的。跟以前对人文特别是文史方面的轻视比起来，这是一个很大的变化。特别80年代初刚刚改革开放的时候，其实有一点科学主义在

作怪了，副作用就是对文史和人文学科不大重视。当然现在可能还是重视得不够，最近这十来年要好多了。国学的问题就像您上次讲的，它本身名字是有些问题的。因为国学原是指传统的经史四部之学，而与近代社会科学在对象和方法上是不同的。您上次讲王国维在上世纪初已经选择了近代的学术的取向，当时的国学大师如章太炎、黄季刚、刘申叔等人就多批评王国维，双方在治学理念和取径上可说是道不同不相为谋，而现在的国学热显然不是上承章、黄，所以一定要正名的话，不应该称之为国学。

余：这个名字基本上是从日本人那儿借来的。日本先有了这个词，然后中国才慢慢用这个词。所以像《国粹学报》那个国粹也是从日本来的。日本也有国粹派和西化派。那现在文史哲各系和国学是怎么个情况？

陈：不少大学成立了国学院。我在想这个国学的提倡是否有价值重建的意愿在其中。因为马克思主义在中国大陆几十年，一些社会道德和家族伦理等问题，马克思主义也未必照顾得到。这里面有个价值危机的问题。国学和儒学的提倡是不是隐含了价值重建的意愿？

余：我的看法是官方不可能重建。我觉得官方只是默许“国学”抬头，但学者和民间的确有向传统中寻求价值的

意愿。

陈：我想国学和儒学的提倡是不是起到一个弥补作用。就是说有些原来照顾不到的社会价值，用国学或儒学可以照顾一下。体制化的儒学当然不存在了，也不可能重建。但国学和儒学是不是可以解决新时期体制上出现的一些问题？

余：从某种角度看，国学的重点似不在学，而在于“国”字。

陈：您是说民族主义？我记得在什么地方看过，您是对民族主义的另一面有一种担心，有一种隐忧。

余：因为民族主义是一个很重要的政治力量，过去我们受西方影响，也受马克思主义影响，以为民族主义已不能再发生作用。马克思主义讲国际主义。民族主义英文叫nationalism，其实也可以翻作“国家主义”。过去青年党那些人就翻成“国家主义”。闻一多早年相信的也是国家主义。这在马克思主义看来是反动的东西。在西方社会科学界大家也认为在19世纪刚刚成为Nation State，许多国家成立的时候？后来就成为绊脚石了。像德国的纳粹党，那就是国家社会主义，靠民族主义文化来号召，把其他的人种民族看作低一等。因为你一定要把自己的种族看得比别人高，才能成为民族主义。这里面和民族情绪关系很大。在西方最早看到民族主义的政治力量

的是英国的 Isaiah Berlin（以赛亚·伯林），他在 50 年代写过一篇文章专讲民族主义的力量。现在看来是有远见的。像中东就是把民族主义和基本教义联系在一起的，思路就是说我们民族原来是在很纯洁的状态，至善至美，没有被外面的东西污染的，后来坏掉了。

陈：您的说法是有道理的。但我在想民族主义是否也是起到一种凝聚社会、统合价值的作用？

余：我想把民族或文化认同与民族主义作一区分。今天世界上客观地存在着不同的民族或文化的群体，彼此之间必须互相尊重，这是大家都承认的道理。这种集体认同的确有凝聚和统合的作用。一般所谓民族主义则带有“非我族类，其心必异”的情绪，且不免衍生排外和仇外的冲动。这和今天“全球化”的趋势是有冲突的。我们只能在承认人类有普世价值的大前提下，保持个别民族或文化的认同。中国自古以来便有文化或民族认同的传统，但同时也有“天下一家”、“大同”的意识。另一方面，每一国之内，民族与文化也不都是单一的，美国今天便重视内部的多元文化（multi-culture）的原则。中国地方大，人口多，除了许多少数民族之外，还有地方文化也开始抬头。在这种情形下，建立一个共同文化认同已非易事，鼓动民族主义的激情则更有很大的风险。换

一方面看，即使在学术思想的领域中，我们也很难想象怎样统一在一个系统之下。今天人文研究上仍是形形色色的西方理论占据着中心地位，很少看到“中国特色”。那你看文学研究的情况是怎么样的呢？

陈：文学研究我想分工很细，问题深入的还是蛮多的。

余：换句话说，大家做的工作不太相干，大的问题不太谈。

陈：大的文学史的工作也有人做，但这种做法不太一样。因为西方学术里写史一般都有一套思想在里面，他是一整套的理解。

余：现在也有重新写文学史的提法。

陈：但是文学史的写法有很大讲究，一位朋友告诉我，到现在为止，有上千种之多。思想结构上雷同的比较多，真正有新意的占的比例太少。当然教科书不用说，那是为了教学的目的。这不像西方写史，它有一套概念，或者说建立一个 paradigm，这个 paradigm 是对是错，有什么问题且不用说。如果我们总是千篇一律那是有问题的。当然有的文学史是扩大篇幅，增加很多材料，如果只是比原来部头大得很多，我想这还是不够的。不知道有多少新的解释，提出多少新的问题。

余：现在是不是有一个现象，就是老一辈慢慢没有了？从前我们都有一个感觉就是背后还有老先生在。你在南大是

跟谁念的？

陈：我们进校的时候是程千帆先生。因为那时是梯队式，程先生在上面，梯队里还有几位先生。指导我论文的是周勋初先生。

余：你觉得受谁的影响比较大一些？

陈：我觉得程先生比较威严一些，其实程先生本人是即之也温的，但是不知道为什么就是有点怕见程先生。周先生和其他几位老师平时接触比较多。

余：程先生在中央大学是黄季刚先生的学生吧？我看吴宓的日记常常提到他。他和沈祖棻先生是吴宓先生请到武汉大学去教书的。周勋初先生的老师是哪一位？

陈：是胡小石先生。

余：胡先生和吴宓他们思想上也很近，都是反对胡适那种新学的，跟“五四”以来的新文化是格格不入的，是比较传统、保守一派的。黄季刚当然也是这样的，他看不起胡适这样的新学。

陈：章太炎、黄季刚也不太看得上王国维。您认为章、黄是不是继承了乾嘉学术的传统？

余：章、黄当然是继承乾嘉的，但也不是乾嘉完全能范围的了，特别是章太炎。我的理解是他们强调自己特别的领会。章的好处是有系统有条理，这是乾嘉小学家、考证

学家所没有的。但他已受到不少西学的影响，才能如此。所以现在我们说中国研究思想史当然梁启超有开山之功，但是章太炎的影响也非常大。他写的《訄书》《国故论衡》和《检论》那都是题目很大的。他成系统而且有自己的看法，所以对新学派，像王国维这样的多有微词。其实王国维也是乾嘉出身。他和当时大家认为最有学问的那位同学来往很多。

陈：您是说沈曾植？

余：是沈曾植。王国维很谨慎，从来没有说起章、黄他们。黄侃在音韵上当然有他的特别成就。但除此以外，在文学上当然大家各有各的看法了。章太炎和黄季刚主要是五朝学，刘师培也是这样，他们当时是以选学反对桐城派。这是他们的特色。罗、王他们所说的甲骨材料，他们认为是假的。黄侃偷偷地看，但也不敢公开地用，给自己设立了限制。甲骨是有假，但是后来殷墟的发掘证明那是千真万确的。所以在这里丢掉这么一大块土地，就很吃亏了。现在有一些只看线装书的人跟他们气味相投。要说现代学问的开拓上面，他们的确有局限。但他们又的确有独到的见解，绝不可轻视，像胡适对黄侃的批评也是不公平的。彼此轻视是很难免的。他们看新学是很浅陋的，黄讥笑胡适讲《诗经》连音都读错了。白

话文更受他们轻视了。我看过章收到胡适《中国哲学史大纲》时的一封谢信，开头称呼是“胡适你看”，这是用白话翻译文言的“胡适兄鉴”，这是明摆着不屑，不是幽默。

陈：章太炎尤其喜欢用古字。他的著作里常常用古字通假字。

余：其实这是摆架子，摆小学家的架子。看他的书要去查字典，有的字典也查不着，这有什么道理呢？

学问与性情，考据与义理

陈：您说这个以选学反桐城，桐城派是宗奉程朱的。

余：那是。姚鼐他是最佩服程朱的。早前的方苞也是这样。在思想上是，但是文字是另外一回事。

陈：姚鼐曾经想拜戴震为师，戴震为什么不收他呢？

余：戴震平生不轻易接受别人拜师，像段玉裁也是经过好多次他才勉强答应的。姚鼐初见戴时，震于他的经学造诣，故有拜师的请求，但并不深知戴的思想。如果拜师成为事实，我想他也会后悔的。

陈：您写的戴震自己矛盾的地方，这个很有意思！他这个义理和考证之间的张力，好像以前人们没有太注意。

余：其实我是借助于章学诚对他的批评，才发现这一矛盾的。戴是认真要“闻道”的，不甘于以考据自限。这一

点前人也已看到，不过没有系统的论证罢了。

陈：我看那时候的东西觉得即使是在考据学乾嘉汉学最盛的时候，讲义理的力量也还是很强的，这和当时科举考试的制度应该是有关系的吧？我这几年参加文哲所林庆彰先生主持的清代经学研究的计划，一直对明清的科举制度及其与学术的关系非常关注，我看了明清时期的科举考试的朱卷和一些年谱、族谱，还有些方志的资料，发现科举考试的一些变化与学术趣向的转移似乎也有很大的关系。因为我看清人的朱卷，乾隆中期以后，确实汉学对科举制也有影响，比如刘师培的叔父刘显曾的考卷，他的确想运用汉学训诂的方法在考试中应试。但是看来考据对考试的影响又是有限制的。因为不管怎么说考试还是首重四书义及理学，所以我想考据的影响力还是有限的。所以乾嘉时期，好像考据是考据，义理还是义理。

余：科举受考据学的影响不大，刘显曾应是清末的事了。这和考官本人是否重视考据有关。戴震考不上进士便可以说明问题。另一方面，科举上也谈不到理学或义理的问题，四书不过是敲门砖，用过就丢了。应试的人大概以读“闱墨”为主，这是畅销书。昭梿在嘉道之间写的《啸亭杂录》记当时琉璃厂书店连理学基本书也买不到。在

商衍鎏记述清代科举考试的书中，我们也看不到考据学进入试场的证据。所以义理与考据之争主要还是学术界的事。

陈：考试是敲门砖的说法，当时的确很多考据学者都说过，像段玉裁、王念孙、阮元都说过。他们在口头上也尊程朱，可实际上兴趣却始终在考据和训诂上面。戴震进京的时候，由于钱大昕的宣传，好像特别轰动，那些搞考据的领头人物都跟他结交，可是他们对他讲义理又没什么兴趣。

余：戴震是被他周围的考据学者包围了。他重考据和他入都的时候结识几位考据学者也有很大的关系，钱大昕首先替他宣传。而这些做考证的人是不想讲义理的，因为这个是空谈，你可以这样说，他可以那样说，所以他们也不想有什么总结性的东西。有些人的兴趣就是考证，后来考证到金石文字上去了。

陈：这和个人性格也有关系吧？

余：性格当然也有关系。章学诚便特别强调做学问要先自知性情所向。中国一向有“高明”和“沉潜”之分，西方也有“软心肠”、“硬心肠”之别。Berlin（伯林）则以“刺猬”与“狐狸”来区分。总之，有人建造系统，有人倾向于多闻博学。

陈：我看您谈问题很多从大处着眼，除了受钱宾四先生影响以外，是不是也是受西方学术的影响？

余：我在美国生活和工作了半个世纪，受西方学术和思想主流的影响自是不在话下。西方的学问以专题研究为正宗，其中必有主题，然后从各方面细节去论证，最后建立起一个有结构的整体，这正相当于中国所谓由考据通向义理的途径。不过专题的主旨不能大而无当，以至没有下手处。社会学家罗伯特·默顿（Robert Merton）在20世纪50年代提出“中矩程理论”，很受学界重视。我所做的工作大致即属此类。

“直入塔中”与“史无定法”

陈：余先生，您现在对什么问题比较有兴趣？下一步的计划是研究什么？

余：我现在对唐代比较有兴趣，不过只有一些初步的构想。现在年纪大了，能做多少也不知道。如果身体还好，我想集中看看唐代的诗和禅宗语录等资料。换句话说，就是探讨一下唐代的精神世界。你知道在唐代的精神世界里儒家实际上占不了什么位置的，不是佛教就是道教，佛教更重要；另外一个在文化上非常重要的就是诗，当

然这要以当时整个历史为背景。我现在就想再补看一些唐代的历史资料，包括《全唐文》《全唐诗》两《唐书》一类，等等，然后从历史的角度，看看它在文化史上占有什么样的角色。

陈：现在在国内，在别的地方也是，关于禅宗与唐诗的关系，做的人还有不少。当然您做的会不一样了。

余：这些研究我大概也不会都看，也收集不了很多。我肯定是从原始文献和我所做的历史的角度出发，谈宗教时也不会着重在宗教教义，谈诗也不会谈诗的技巧、诗的精神之类的。我可能和我研究理学一样，采取一个别人不大注意的角度，所以大概不会与什么人有正面冲突的问题。我大概会选择一些现代的研究看看，但也不会都看，像写博士论文那样，把每一篇相关文章都找出来，那不得了。那不是老年人所做的事情。

陈：做博士论文的确是这样，做起来非常累，也是近乎体力劳动了。

余：它是给你一种训练了，有的事情非常繁琐，尤其那些细部的考证，还有哪些问题都有哪些人讨论过，非常繁琐。当然也有些是装门面了。你在美国汉学界工作过，你知道。有些东西像 bibliography 之类的，那是做门面的东西。不要说中国了，你想想唐代的佛教研究在日本还

得了吗？光日本就有成千上万的研究。所以我只能了解个大概，看看有些什么重要的。

陈：我看先生的著作，一般主要是直接去找原始的第一手的资料。

余：因为你如果先从别人那里入手的话，那就有先入之见，反而不容易看到真相了。别人说了的话好像是定论一样，你无形中会受到影响。我现在是年纪大了，可以倚老卖老了，不一定要像年轻人那样每一个细节都去追，那样就写不出什么东西来了。时间都耗费在技术上面，二手文献上，不一定接触到原来的精神。我想象唐以后不存在一样，直接回到唐朝。

陈：这恐怕也是“直入塔中，上寻相轮”吧？

余：跟塔的外面看相轮不一样，我想在里面攀登，能攀登多少是多少。美国有一位重要的哲学家，20 世纪 50 年代以来分析哲学的领军人物，叫蒯因（Willard Van Orman Quine）。他在自传中说，早年他治逻辑，对于一切有关的最新论著都一一看过，但后来数理逻辑这一门太发达了，论文已不可能完全过目。因此只好自己进行原创性研究，等研究告一段落后再检查一下二手资料，看看有没有补正的。数理逻辑是现代日新月异的尖端科学，尚可如此，我们研究文史的，更可以如此了。不过怎么处

理其他同行的论著，中间的分寸是费斟酌的。

陈：是有一个把握分寸的问题，要是所有的都看恐怕也看不过来。

余：对，要把握好分寸。二手材料一大堆，有些根本是没有什么价值的。真有贡献的不能遗漏。包括老一辈像陈寅恪研究魏晋南北朝，他不会把以前中国人、日本人的研究都引进来，有些跟问题的主旨有关系的，或者是帮他解决了某个问题的，他才会提到。所以我想，这也是现代做学问应该注意的。这是方法论上的问题。

陈：说到方法论，我觉得要做到论、证的结合，就像您昨天讲您受钱宾四先生的影响从大处着眼。钱宾四先生说过要"以通驭专"，关于这个"以通驭专"应该怎么理解？

余：其实不止是钱先生，中外古今都有这个要求。西方的通识教育便是为此而设立的，具备了"通识"之后才能去选一专业。钱先生大概也受了章学诚的影响，即所谓"道欲通方而业须专一"。但要深入讨论，这里是不可能的。西方的方法论上有"个体论"（individualism）和整体论（holism）之分，也与"专"与"通"有密切的关联。至于如何"以通驭专"，那就得靠每一个学人自己去运用了。过去我曾经提出"史无定法"四字，现在我还要补上"史无定理"。

陈：可不可以进一步解释一下。

余：从古至今，研究历史已有种种不同的方法，也有许多既成的理论，但一个史学家究竟在研究某一问题时应该采用什么方法和参照哪些理论却没有一"定"。这主要是由你所面对的经验性的资料来决定的，相当于量身而裁衣。如果执定一种方法一个理论，其结果必然是失败的。

"哲学的突破"与巫的传统

陈：不过说到"史无定理"，西方有些学者也会探讨一些比较普遍的带有规律性的东西。像您引用过帕森思（Talcott Parsons）所说的理论，就是所谓早期"轴心时代"（Axial Age）的"哲学的突破"（philosophical breakthrough）的问题。

余：这个最早是德国的哲学家讲的，是雅斯贝尔斯（Jaspers）讲的。他写的一本书叫 *The Origin and Goal of History*（《历史的起源与目标》），是 1945 年翻译成英文的。我最早看的是耶鲁大学出版的。"轴心时代"的"哲学的突破"的问题最早是由他提出的，后来韦伯（Max Weber）也讲到这个类似的问题。他们说的是世界上好几个古老文明大约在同一时代，就是公元前一千年以内都发生了

哲学的突破的现象。像印度的吠陀哲学、古希腊哲学、以色列的宗教觉醒、中国先秦诸子的兴起，这几个很明显地是在同一个时代。其实从文学方面看也是如此。闻一多在1943年便指出，中国、印度、以色列、希腊都在同一个时期出现了诗歌。轴心时代的哲学或文学突破既是古代一个普遍现象，当然表示有某种“规律”或“通则”式的精神发展，但我们也可以把它看作一种“通识”。接下来便是“通”怎样和“专”联系起来的问题。这就必须分别对这四大文明的“突破”进行专题的研究。因为四大古文明虽然同有过“突破”，但每一文明的历史背景和“突破”后的思想方向却各个不同。我曾写过一篇英文长文，专门提出中国的“轴心突破”是以礼乐传统为其背景的，而礼乐之中原含有“巫”的成分。儒墨道三家都克服了“巫”的早期影响力，而同时又把“巫”的神妙功能收归到每一个人“心”中。这篇长文只有一个提要发表了，全文的注释因为其他论著而未及完成。所谓“巫”在西文中是和Shamanism（萨满）互相关联之处。这是我“以通驭专”的一个实例。

陈：有人说Shamanism是北方游牧部落（nomadic tribe）中产生的，也有人说是渔猎部落，在东北亚很流行。

余：“巫”和Shamanism的起源和分布问题很复杂，我不能讨

论。Màrcea Eliade 的多种著作指出了一个大概。我想强调的是，“巫”本是天神和人间的媒介，但巫要降神附在他身上，必须把自己的身体洗得干净。

陈：就是孟子说的“斋戒沐浴然后可以事上帝”。

余：是的，“斋戒沐浴”便是为迎神。先秦各家的哲学突破，大体上说，是要把“巫”的成分从礼乐传统中驱除出去，而代之以“心”。每人都有“心”，如加以修养，即可上通于“天”或“帝”或“神”。所以孔子把“仁”看作“礼”的精神核心，而“仁”必由“心”的修炼而成，因此说颜回“其心三月不违仁”。庄子讲“心斋”，讲“礼意”也是同一方式。“心”打扫得干净了才能使“道”凝聚在其中。韩非“虚心以为道舍”即明显受庄子的启示。《管子·内业》中的“精舍”也是指此“心”而言。由此可知，先秦多家都以“心”代“巫”，发展了自己的哲学立场，并对礼乐提出了各种不同的解释和修正。由于以“心”代“巫”的突破，先秦很多思想家都重视把“心”修炼到完全净化的状态，如荀子所谓“虚一而静，谓之大清明”，使它可以引进“道”来，长驻其中。这一特殊的突破背景也给中国传统的思维方式带来了某种特色。最显著的即是比较偏重最后所达到的“悟境”（不一定是顿悟），而相对地不甚注重悟道的论证过程。所

以我们去诸子书中往往只看到精微的论断语，但不知道这个结论是怎么得到的。金岳霖从西方哲学的背景观察中国哲学的特征，曾指出，中国的知识论和逻辑意识比较不发达，又说中国哲学特别喜欢讲“天人合一”。这两点都与最早以“心”代“巫”的突破有关，但这里不能细说了。

陈：看西方学术著作，特别是历史学方面的著作，往往觉得他们相对来说不太注重结果的是非对错，而更注重一个论题的深入，论证的过程，这是不是他们称之为conceptualization，methodology或者是paradigm呢？而我们传统的历史学比较强调“真”字一字诀。这是不是也有您所说的“工具理性”和“价值理性”的差别？说到价值的问题，哲学的突破在先秦时期从文字的变化看价值观念的形成是一个很有趣的现象。我这些年做这方面的研究，觉得像“仁、义、礼、智、信”和其他一些比较抽象的名词，是经过了一个从具体到抽象的所谓抽象化（abstraction）的演变过程。像“孝弟”的孝字，在甲骨文、金文里面看的时候，它的涵义是比较具体的，本来是指在祭祀中用酒食准备好，给被供奉的人吃，后来字义从内涵和外延上都发生变化，慢慢变成事亲敬祖，越来越抽象化，被添加了很伦理的内容。您说的哲

学突破的时代，很多概念都是这样被抽象化了。

余：这可以分两层讲：一是观念从具体到抽象，一是轴心突破之后，先秦诸家建立起一个超越的世界，以“道”字为象征。这个“道”的超越世界便可用来检讨、反思以至批判现实世界。“道”代替了突破前的原始宗教。观念的抽象化和超越世界的创建是密切相关的，所以陈寅恪给沈兼士的文章写的跋里面讲，研究一个字就是一部文化史。这就是你说的从文字学可以发现思想观念的演变，研究小学的人像章太炎、黄侃等也表示过相似的意见，主张根据六书，看字的形声义的演变。黄侃就说光认识字那是字典功夫，不一定是小学家了。所以你从文字的演变，从小处看能看到很多问题，从大处看也看到很多抽象的问题，大大小小可以互相印证。

陈：我在博士论文里面说的是“A word is a world of thought”。像您说陈先生说的，不光是抽象的问题，有些概念的所指会发生变化。比如说看金文和文献就发现“中国”和“华夏”的夏字，特别是“夏”字在东周和西周所指就不一样。西周所说的夏是周人周文化，周人说他是“夏”人或“夏”人的后代，这好像有些跟商朝人争正统的味道。

余：你所说的“夏”字意义的变化很有趣。可能与傅斯年的《夷夏东西说》有关。我在《云梦秦简·游士律》中曾发

现秦人也把自己定位为“夏”。秦也在西方，可能有与当时“诸夏”之国争正统的意识，这和你的说明恰可前后呼应。

陈：可是东周以后，平王东迁，夏的概念就转移了。因为它是跟着周人走的。文化中心的转移，这才使中国和诸夏的概念明确出现。

余：我想最早的“夏”怎么来的也很难追了。

陈：因为甲骨文里面没有这个字，至少没有作为朝代名称的“夏”字。

余：是啊！那这个字和我们所知道的夏朝到底是什么关系呢？包括后来荀子所说的跟雅字又有关系了。“雅人安雅，越人安越”。这样这个字就像你说被抽象化了。这可能本来是指一个地名、一个民族，后来指很多地方、很多民族，诸夏后来又指某种生活方式，这就进一步抽象化。其他的就是戎狄什么的。最早我想戎狄和夏都是具体的。

“内向超越”

陈：记得我第一次看先生的著作还是在1980年代末期，当时我在北京，有一次和一好友去社科院近代史所听一个座

谈，座谈的内容是讨论先生的《从价值系统看中国文化的现代意义》，当时国内还没有出版先生的著作，当时我也不知道您是谁，这本是近代史所油印的。当时看的时候似懂非懂，但是感觉还是有不小的震撼。您知道80年代正值大陆兴起文化热，文化热的背后暗含着以西方文化所代表的民主科学和法制来重新评估中国文化的思想，但对于西方文化的理解，有些问题不够深入。而这篇文章中所谈到的"真实世界"与"现象世界"、"超越世界"与"内在超越"、宗教与科学的关系，所谈到的西方外在超越的价值系统不但没有因为现代化而崩溃，恰恰为现代化的发生和发展提供了精神源泉。这些我当时是觉得很受启发的。刚才您讲内在超越，您说要改一字叫内向超越，您能不能解释一下您是怎么考虑的？

余：《价值系统》这册小书原是1983年在台北的一次讲演，后来写成四万字的一篇长文，由时报文化出版公司在1984年印成一本小册子。对中国文化中的价值系统提出一个比较全面的看法，在我是一次很大胆的尝试。以前有关中国历史与文化的论著，我主要是选择专题研究，因为范围有限，材料也可以控制，所得的论断虽未必一一中肯，但大致都有具体的证据作支持。现在上下古今通论中国的价值系统，便不可能把每一论断都建立

在具体证据之上了，其间免不了层层抽象与跃越。不过我仍然尽量求谨严，根据以往所学所思，逐步上升。好在我只不过是从价值观点提出一个整体的观察，姑讲一说，决不敢有“一口吸尽西江水”的妄想。出版以后，当时台北学界有过讨论。两三年后，恰好遇到中国大陆上的“文化热”，这部小书竟引起更广泛的注意。尤其出我意料的是，其他国家的研究者也对它很感兴趣。1991年美国旧金山一本英文杂志（*Heaven Earth, the Chinese Art of Living*）刊出了全书的提要，德国 Martin Miller 则根据此书写了一篇评介兼翻译的论文，刊行于 1995 年（*Die Mordenität der Tradition*, Munster:Lit,1995）。最近韩国哲学教授金秉峘又刚刚完成了韩文译本，要我写一短序。所以《价值系统》成了我流传最广的论著之一。

我写《价值系统》时虽已预设了古代“哲学突破”的重要性，但当时并未深入考察中国古代“哲学突破”的历史过程。因此在中、西文化对比中，顺手用了“内在超越”和“外在超越”一对名词。这个对比当然只是就大体成一相对性的划分，并非绝对的。我的大意是说：“突破”以后，“超越世界”与“现实世界”分开了；从此以后，价值之源在超越世界，人可以持此以评判现实世界的种种不完善。这是中、西之所同。但由于

中国的“突破”比较温和，因此这两个世界之间的关系与西方不同。西方的超越世界（或称“彼世”，other worldliness），完全超于现实世界（或称“此世”，this worldliness）之外或之上，无论是柏拉图的“理型世界”或中古基督教的“上帝之城”都是如此。中国的两个世界则大致是不即不离的，儒家如此，道家也如此。我既称西方为“外在超越”，顺理成章地便说中国是“内在超越”了。

后来发现不少人都把我的“内在超越”理解为 immanent transcendence，这便引起神学和哲学上的纠纷了。“突破”以后，代表“超越”的“道”确实在很多情况下隐指一种精神实体，似乎流行在宇宙之中。我承认古人有此认定。但作为一个学历史的人，我自己对宇宙间是否确实存在着这样一种精神实体（“道”或“道体”）则既不能肯定，也不能否定，因为我从来没有过“体道”的经验。正如我对“上帝的存在”不能不持存疑的态度一样。现在我从历史的角度讨论中国的“哲学突破”，如果所用“内在”两字被理解为 immanent 的意思，那便等于我正式承认“道”或“道体”是流行于宇宙之间的一种精神实体了。（哲学上称之为 ontological commitment，“存有论的承诺”。）这是我不得不改“内在”为“内向”的

理由。“内向”只是对中国“超越”的形态作一种客观的描述，可以避免“存有论的承诺”。

陈：余先生，您说的内向超越用英文是哪个字？

余：我叫它“inward transcendence”。西方我说它是 outward，向外的。

陈：梁漱溟原来讲过中国文化意欲向内的特点。

余：梁漱溟强调的是人的欲望和意志的问题，这是从佛教得到了一些灵感。主要是怎么样安排欲望。他认为西方人是欲望向外追求，他是从欲望的观点，而不是超越的观点来看的。

陈：对，他没有讲超越，他是讲意欲。

余：这是另外一面。我现在记得他是讲印中西三方面。中国是处在中间是吧？

陈：对，是印度、中国和西方三种文化的不一样。他说印度是向后的，西方是向前的，中国是调和持中的。

余：光从欲望的方面来看，我想他对外部世界的理解是有局限的，不过在当时可是轰动一时。他的说法在我看来很像差不多和他同时的，其实在他讲演之前一两年，德国的奥斯瓦尔德·斯宾格勒（Oswald Spengler）已从“意欲”角度分析了世界上几个主要文化，包括西方、印度、中国在内。

陈：梁漱溟的书的确是轰动一时。他有没有受斯宾格勒的影响？

余：他没有。他不可能看到斯宾格勒的书。他属于“好学深思”一型，也有直觉，但是单凭直觉，论证方面是不成功的。他没有能让人信服地把道理说透，最终还是我们中国式的那条老路，把结论提供给你，而缺少充分的论证。没有让你一步步地走上那个结论，所以后来胡适的批评也是相当严厉的。胡适提的问题，他也很难回答，认为胡适没有懂他。事实上他也没有真正展开，基本上是描述他的一种结果，这个结果当时合乎中国人的民族情绪，所以轰动一时。他是说明我们中国也不比外国差，我们是走了另外一条路。这好像斯宾格勒强调德国人的意志最强，将是西方的前途所在，因此也在德国轰动了起来，连维特根斯坦都为所动，只有韦伯批评他。

陈：说到这里，我想请教您在思维训练、思辨方面您是怎样得益的？

余：我个人的经验是从细读现代中西人文研究方面的上乘著作，从中学习他们怎样思考问题，怎样运用证据，怎样论辩。西方现代分析哲学的技巧比以前更紧密，可以学到一些方法。看这些论著，当注意他们怎样一步一步走

向结论的。这是学他们的针法，不是欣赏他们绣好的鸳鸯。又自己立说之际，先要尽量找自己的毛病，驳得自己不得不修正最初的设想，甚至放弃最早的构想，从新来过。千万不可在立说后只找于己有利的论证。还要有个心理准备，知道自己的看法总会有人反驳，但要使反驳的人花更大的功夫，才能作驳论。

陈：反驳也需要一套严密的论证。

余：批评别人首先应该了解对方，不能动辄以轻鄙的态度出之，流于谩骂。这是我们最容易犯的毛病，一天到晚都可以看到这样的人。

陈：这个办法痛快倒是蛮痛快的，但是没有什么实际效益。

余：痛快当然是痛快了，但是结果是很糟糕的。比如说讨厌胡适的人很多。一群讨厌胡适的在一起，把胡适骂得一无是处，好像已解决了胡适的问题。其实胡适也有他经过严格训练过的地方。现代中国挨骂最多的学人，胡适可以说是首屈一指。

胡适的学位与自由之精神

陈：说到胡适，您最后考证说他的博士学位是真的，不是假的。说他在哥伦比亚通过答辩了，说他是拿到博士学位

的，只是迟了一些是吧？

余：这件事本是无中生有，唯一的关键是他的论文印本迟了十年才交上去。1917年他已完成了一切有关的考试。

陈：那您这篇文章出来以后，有没有后续的讨论？*

余：至少我没有看到新的讨论。我的新发现是胡适在最后口试前几天给女友韦莲司写信，说杜威对他的论文称赞备至。这是绝对性证据，他不可能口试通不过。而且据Morton White的自传，1938到1942年他在哥大读哲学博士，那时还是老传统，哥大的考试和修课都很松，最宜于有天分的人自由发挥。这是胡适的背景。

陈：就是您引的给韦莲司的信？

余：给韦莲司的信没有人用过，我是第一次在那封信里发现的。他自己日记里记口试的事说"七年留学生活，于此作一结束"，那就是通过了。他没有想到的是后来有人造谣。

陈：这件事最先是梅光迪开始的是吧？

余：最先是梅光迪。那是1920年左右。那时候朱经农在美国写信告诉胡适说你赶快把论文出版，否则一天到晚大家

* 关于胡适的博士学位问题，见余著《重寻胡适历程——胡适生平与思想再认识》，（台北：联经，2004年），3—13页。

都跟着吵，老梅说你是骗人的。实际上当时不但是哥伦比亚，其他学校像约翰·霍布金斯大学（Johns Hopkins）都是这个规矩，论文非印成书，交一百本，不能算完成。像你的论文现在才出版，如果你在那个时候的话，就现在才能拿博士学位，说你这七年来博士学位都没通过，你说这合理吗？这个规定到 1940 年代才取消的。那时候中国的留学生在哥伦比亚念完了以后，都是要到处想办法，有的是自己花钱把论文印出来。冯友兰也是在他的论文在商务出版以后才拿到博士学位的。但胡适从早年起便有许多学敌和政敌，骂他已成风气。1950 年回台北，还有人写《胡适与国运》，大陆上更是骂得轰轰烈烈。好在他毫不在乎，心理似乎未受太大的干扰。

陈：是因为他太出风头了。“名满天下，谤亦随之。”反过来好像也一样，谤满天下，名亦随之。

余：他的“文学革命”一出来那是不得了的事，我们现在感受不到了。当时做过武汉大学和安徽大学校长的王抚五（星拱），曾经写诗送给胡适说：“珍重文坛开国史，当年四海说陈胡。”所以他当然招忌了。我也曾经引过郁达夫当年写的信，就怕胡适不理他。姓名是用英文写的，很有意思。他说，你要不理我和我的尊严很有关系。

陈：是有意思。郁达夫也是个气质型的人，很情绪化，确实

是诗人。

余：后来他和胡适为翻译问题有过争论。争过之后他倒对胡适没有什么芥蒂。政敌对胡适比较残酷，大陆不是在猛批胡适吗？他最后几年去台北，便有人主张把胡适空投到大陆去。

陈：这个用心比较狠毒。

余：学术界老派学者也觉得胡适是眼中钉。张东荪的哥哥张尔田，就是《玉溪生年谱会笺》的作者，他最恨胡适。他和陈援庵是好朋友，他说陈援庵，你那本书（《元典章校补》）为什么让胡适作序？说我买来了书，先就把序撕掉了。所以当时恨胡适的人恨得牙痒痒的。

陈：胡适心胸应该比较宽，他对后学特别好是吧？

余：是啊。他自觉地认定走“但开风气不为师”的路。他开了路，别人继续做，做得比他好，他高兴极了。《顾颉刚日记》台湾马上要出来了。日记里面就说胡适认为他最大的光荣就是他提出来的方法论，顾颉刚运用到古史方面那么有成绩。他绝不怕顾颉刚成绩超过自己，这是胡适最大的好处。他也帮助了很多人！我上次跟你讲过吧，他在美国有两个账户，一个是进账，他自己讲演得来的钱。一个是出账，交给他秘书，记着中国的美国的学生有困难，他要救济的。一笔两百元三百元这样的，

他自己再也不提了。包括后来搞台独的彭明敏。

陈：胡适也帮助过彭明敏？

余：1950 年代他在加拿大念书，胡适给他的学校寄去了一两千元。他那时候在纽约并没有很多钱。彭明敏是许多年以后才知道这件事情。这样的事情多得很，这都不是假得来的。所以不管你怎么骂胡适，他有他了不得的地方，至少在提携后进方面，他是不遗余力的。

陈：而且他在学术上也是相当独立的，也讲自由之精神的。

余：把自由主义的香火在中国保存下来，他的功绩最大。他在 1930 年代就跟丁文江、蒋廷黻他们主张新的专制不一样。丁、蒋他们也不一定拥戴蒋介石，只是说中国只有专制才会有力量。胡适认为中国历来专制是假的，力量是凝聚不起来的。他说要有每个人都要有声音、每个人都能得到尊重这样一种民主制度。他说民主是一个幼儿园的制度，并不需要高深的研究院。他说在美看投票，很多人没有受到过很好的教育。我受过很高的教育，可是我对民主的认识便比不上美国教育不高的选民。他认为，如果说民主一定要有很好的教育，这是不通的。这是他坚持的地方。他坚持民主制度因为这是和平转移政权的唯一方式。如果不民主，每一次政权的更换都要流血。所以整体上看，胡适在学术思想上有“开风气”的

大功；对中国学术研究，他个人的成绩有限。但在提倡现代价值方面，如自由、民主、容忍等等，他的贡献到今天还未完全失效。这是很可悲的。给你说一个掌故，1980年代初在美国有一个讨论辛亥革命的学术会议上，台湾来了几十人，大陆也来了几十人，其中领队的是胡绳。你认识他吗？

陈：我不认识，但是知道胡绳。他是社科院院长。

余：后来他们访问我们耶鲁，我们招待他们吃饭，说到胡适，胡绳就笑着说："我们对胡适，政治上是反对他的，但学术上是尊敬他的。"我就跟他开玩笑说："我的看法跟你正好相反。我认为胡适在学问上早就被人超过了，但政治上还没有被人超过。"他也很有风度，没有和我争了。我虽然是开玩笑，但也有点儿让他下不来台，但是观点还是要说出来的。现在大陆的学者研究胡适的兴趣还是很高，也偏重在现代价值与政治思想方面。我最近还刚刚给一本研究胡适政治思想的书写了一篇序。

陈：这本书的作者是谁？

余：是南京的一位青年学人。可见胡适讲自由主义对大陆仍有影响，在台湾更是这样。《自由中国》杂志就是跟胡适有关，后来台湾的自由主义和反对党的出现都跟胡适

有极大的关系。所以胡适不是一个单纯的学者，他的影响是多方面的，实际历史都受到他的影响。不是他提倡白话文，白话不会那么流行，五四运动都搞不起来，杂志都不会有那么多，也不会搞出那么大的读者群来。所以他在思想史上是历史的创造者，不是传统的经师型人物。但是受"暴得大名"之累，找他的人太多，便没有时间治学了。

陈：他人缘太好了也是很麻烦的事。

余：但他最爱好的还是做学问，一生以学人自居。初回国在北大教书，发现学生中旧学比他好的不少，如顾颉刚和傅斯年，他日夜用功。1930年代国难临头，他的国际及政治活动太多。不过从《日记》看，他还是不停地阅读。四十多岁写《说儒》以后，就很难做学问了。1942年大使卸任后，他谢绝一切教书，想恢复做学问的能力，所以接受了美国学术联合会的资助，专门研究中国哲学史，进行了种种考证。但1943年11月便陷入《水经注》一案，从此未能脱身。晚年去台北仍搞此案，但在政治上与蒋介石和国民党对立，麻烦太多。

陈：他敢跟蒋介石唱对台，这个不容易。

余：他在就职中研院院长时，当众说："总统错了！"私下更是侃侃而谈的。我最后引的他日记里的一段，他说的话

是很重的*。郭沫若看不起胡适之，他见了毛泽东敢说这样的话吗？所以要看风格，要看这些地方。所以尽管在学问上没有什么了不得，像我的老师都讨厌他，但是二十世纪真能继承“以道抗势”的传统的，他是最突出的一个例子。

陈：“五四”反传统的这些人传统的涵养非常好，跟后来不太一样，后来反传统不了解传统的很多。

余：那当然。像陈独秀在文字学和旧诗方面就很有造诣，他为人也光明磊落。

陈：对，很有造诣。他专门写过文字学的《实庵字说》。

余：他早期修养好极了，诗也非常好！我记得他从国民党监狱出来到四川去的时候写的一首诗很动人，叫“贯休入蜀惟余钵，老去无依生事微”。他吃饭都发生困难，但决不接受蒋介石的一个钱。陈独秀的风格是了不得的。他后来完全从中国共产党里面跳出来了。因为早期中国古典的训练，西方的思想的训练，让他接受的理念相当广。他不会长期被马列主义罩住。1930 年代在南京监狱，他便称赞孔子的“有教无类”和孟子的“民为贵”等思想。可见他心中仍主张以中国儒家的思想和现代价

* 见《重寻胡适历程》，153—154 页。

值互相沟通。"五四"时打倒孔家店是针对现实而发。在这一点上他和胡适很相近。胡适晚年（1960）一篇著名英文讲词"Chinese Tradition and Future"（"中国传统及其未来"），其中不但强调中国文化在与西方充分接触融合后，它原有的根柢（bedrock）不致丧失，而且还断言："人文与理性的中国传统"绝不会为外来的极权体制所摧毁。

陈：这不是和陈寅恪的预言差不多吗？

余：确是相去不太远。所以陈寅恪也强调"独立之精神，自由之思想"，在政治与思想上，他也可以说是一位"自由主义者"。

民族主义与共产主义

陈：不过我在想无论是国民党还是共产党，当时出现又都有民族主义做背景的。

余：都有民族主义的激情，但两者还有不同。国民党是公开讲民族主义的，孙中山也表示想上接道统。但是共产党不一样。他们在理论上是否定民族主义的；它讲国际共产主义。不过在"革命"或"打天下"的阶段，中共很善于运用民族主义激情。以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）

最早指出：社会主义的全盘设计，如果得不到民族情绪的强烈支持，不可能落实，即不可能夺取政权。可知这不限于中国一国。中共利用“抗日”发展根据地，一天天壮大，那时中共自毛泽东以下无不以民族主义者的面貌出现，“新民主主义”暂时代替了共产主义。而且许多爱国青年也是为民族主义才加入共产党的。但共产党成功之后，对民族主义的态度马上重新调整了。对西方帝国主义，特别是美国，仍必须讲民族主义，但对苏联则必须“一面倒”，民族或国家的界线是不能谈的。1950年代初，大陆官方崇拜苏联的心理是今天的人所无法想象的。最近出版的《吴宓日记续编》十大册中有详细的记录。你看到这部书没有？

陈：没有看到。

余：他在50年代前半段日记中一再表示，中国已自愿地亡于苏联，将来必成苏联的一部分。而且官方一举一动都效法苏，他有一句诗说“仰首苏联事事精”。凡是苏联侵略中国，不利于中国的行为，官方必一一代为解释，说是为了中国好。顾颉刚同一时期在上海所写的日记也同样表达相似的民族义愤，所以民族主义不是一个简单的东西，统治集团对它更是作种种不同的操作，大体是以维护既得利益的政权为指导原则。国民党从1930年代中

期到抗战时代，特别提倡民族文化，主要是为了抵制西方民主自由等价值，以为“不合国情”。

陈：早期喜欢共产主义的知识分子很多，我看刘师培早年还翻译过《共产党宣言》。

余：共产主义的理想对知识人有很大的吸引力，中外皆然。康有为的《大同书》也是一种共产主义的设计。中国知识人往往把“私有财产”和自私连在一起，不懂得合法合理的私产是个人独立和尊严的保证。梁漱溟早年听说资本主义是保障私有财产的，立刻便起反感。刘师培的时代正是中国人“尊西人若帝天，视西籍若神圣”的始点，《共产党宣言》当然引起不少人的重视。这里反映的是现代中国知识人在西方思想面前没有多少判断能力的问题。这种情况甚至到今天也还存在。我看到有些“新左派”批判西方，完全依赖西方后现代论者的说法，中国的人文研究和思辨能力尚有待加强。

人文边缘化与社会担当

陈：可是现在不管是国内的社会环境还是国际的大环境，整个大趋势是越来越商业化。

余：即便是商业化，人文学术上的研究也还有发展的空间。

陈：我是说在内地学理工科的比较有优势，人文是边缘化的。

余：那当然，在西方也是理工科占优势，但人文也有自己的力量，也有它受重视的一面。它有自己的传统，这个传统在不断更新变化，然而并未中断。2000年英国著名的文化记者华特生（Peter Watson）出版了一部大书，叫 *The Modern Mind*（《现代心灵》），全面介绍了20世纪新思想的发展，从科学到人文，无所不包。最能看出在科技称霸的世界，人文界还是能吸引有创造力的人才。

陈：我看您的著作，一个很深的印象就是，您对中国传统知识分子士大夫那种有担当的精神十分欣赏，那我想我们现代人文方面的知识分子既然很边缘化，要有担当是很困难的事情，客观上主观上都有很多限制。

余：都有困难。

陈：所以我就想请教先生在这方面有什么想法？

余：传统"士"的承当精神是中国文化传统的一个重要特色，其演进过程是很复杂的。我过去对各时代的变化曾做过一些专题研究，这里不可能细谈了。现在只就你提出的现代情况稍作答复。我欣赏这种承当精神，是因为即使在传统时代，能承当的"士"都是少数中的少数。多数的"士"即使不完全走"曲学阿世"的路，大体上也是以"独善其身"为主流。但中国的价值世界（即"轴心

突破”后的超越世界）主要是靠这些极少数的人支撑着的，有的甚至成为“殉道者”。

1905 年科举废止以后，“士”与权力世界之间已不再有直通的途径，从此传统的“士”便为现代知识人所取代。但由于传统的关系，承担政治社会责任（“以天下为己任”）的精神也传移到知识人的身上。所以在 20 世纪中国的几次革命运动中，知识人没有一次不扮演着先锋的角色。但在革命转化为新的权力结构的过程中，他们便逐步地被推向边缘，甚至为革命暴力所毁灭。这是大家都熟悉的悲剧，不必多说。

在一般常态的社会中，知识人已不可能像传统的“士”那样继续占据中心的位置。社会多元化把知识人送向各行各业，除了极少数特例外，一般已很难具有“以天下为己任”的心态。这些极少数的特例，在美国大概相当于“公共知识人”，但为数不多，而且有人认为将越来越少。你提出今天知识人“要有担当是很困难的事情”，大概是一个相当普遍的感觉。但是我认为，知识人的担当意义——即“社会责任感”即使在最复杂的现代社会中也依然是必要的，甚至更为迫切。以我所见的美国情况而言，新闻媒体当然正面承担着这一公共任务。但媒体不可能单独完成这一任务，在许多重大问题上，媒体

都请出有关专家发言，而且包括一切专业，从国际国内政治、商业到科技，应有都有。这里反映出美国高等教育的效果——在大学时期人人都受过通识训练，具有基本的判断能力，因此各人观点尽管不同，却都能侃侃而谈。我相信，现代中国知识人的担当精神今后大概也只有采用大同小异的表现方式。这里我们必须调整一下关于知识人的观念。第一，现代知识人不是“士”，不可能完全出于“人文”一途。人文学科即使边缘化，也不影响知识人的产生，因为科技专家也受过一定程度的“人文”教育，同样可以随时扮演知识人的角色。第二，知识人必须以专业为基础，在专业上取得成就，受社会尊重，他便更有机会发挥知识人的作用。第三，知识人不是一个特殊的类，因此没有所谓职业的知识人。我们必须把知识人理解为一种潜在的社会功能，寄托在每一个专业人员的身上。

以上说的是担当精神的表现方式随着社会转型而不得不异。但是中国的“士”与现代知识人之间存在着一个未变的共同因素，即要求建立并维持一个合理的秩序，使社会上不公平的现象尽量减少。过去的“士”向朝廷进谏，今天的知识人则向社会申诉，但在精神上仍是一脉相传的。我们只要将 1895 年的“公车上书”和 1919 年

的“五四”运动作一比较，便再清楚不过了。

由于中国还没有转化成一个常态的现代社会，“五四”以来关于民主、法治、言论自由的整体要求依然存在。1946年，国民党特务在昆明暗杀了李公朴、闻一多，当时出现了一副十分讽刺性的对联：“天下是老子打来，谁教你开口民主，闭口民主；江山由本党坐定，且看我一枪杀人，两枪杀人。”我的印象深刻，至今不忘。这副对联屡次在我心中浮起。这个最大的问题如果不能得到妥善的解决，中国知识人在“五四”时期所表现的整体承当精神是不可能完全息止的。但是，由于最近十几年来社会上已出现一点点空间，承当精神也随之而呈现出化整为零的趋向。新闻记者、律师、医生、科学家等都纷纷从各自的专业岗位上，就具体问题发为不平之鸣，并持续地为弱势族群进行抗争活动。中国知识人的承当精神似乎正在踏进一个新的历史阶段。

西方汉学与中国学

陈：余先生，我另外想问您的是现代西方的汉学，您觉得存在哪些问题？

余：这个问题太大，不容易简单答复，我姑且从自己几十年

所看到的汉学变迁谈一谈。1950 年代中期我初来时，“汉学”（Sinology）大致指近代以前（18 世纪以前）的传统中国研究。但 19 世纪中叶以后，属于近代、现代范围已另成一系统，大致分散在各学科之中——历史、文学、宗教、哲学、社会学……一般称之为“中国研究”（China studies，Chinese studies）。我下面只说前近代的部分，即 19 世纪以来欧洲所用的“汉学”范围。但五十多年来，以前的“汉学”也在不断改变，慢慢融入各学科了，除了欧洲人还偶用“汉学”一词外，在美国已不流行了。

陈：对，现在也用“中国研究”这个词。但这和“汉学”(Sinology) 这个词在对象和方法上有什么不同呢？

余：我记得 1960 年代，《亚洲研究学报》（*Journal of Asian Studies*）上曾发表过关于“汉学”一词的讨论，老派的还主张保留这个名词，新派则视之为“明日黄花”。现在看来，新派已取得胜利。这不止是名词之争，而代表了研究取向的重大改变。

大体上说，从前汉学是和西方学术主流比较隔阂，只与所谓“东方学”挂钩。以法国而论，20 世纪上半叶伯希和（Paul Pelliot）代表正宗，是汉学泰斗。他的最大优势虽在中亚多种语言及中国少数民族语言上面，但他确能深入中国古代文献的本身，而且博极群书，所以中国、日本的学

者都尊敬他。另一方面，法国的马伯乐（H. Maspero）根据涂尔干（Émile Durkheim）的社会学理论研究中国古代宗教、诗歌、礼仪等也极有成绩，可以说是最早把中国历史文化研究纳入西方学术主流之中的汉学家，但他在当时汉学界的地位还是比不上伯希和。美国早期汉学家都奉伯希和为大宗师，哈佛燕京社成立时，哈佛大学最早是想请伯希和来领导的，他不肯就，推荐了别人。在20世纪五六十年代，美国的研究院训练中国前近代的博士生，大致都以译注为主，即选一篇中国文史哲方面的经典文献作主体，让研究生译成英文，详加注释，再写一篇导论，说明这篇文献的历史意义。这一训练主要是为了培养博士生去精确掌握经典文本的能力，训诂名物的考证功夫是不可缺少的。这种西方式的“汉学”和清代所谓“汉学”竟在相当的程度上汇流了。

大概自1960年代起，学术风气开始转变了，研究清代以前的传统中国文化和历史也融入了西方各人文及社会科学的主流之中，旧的“汉学”便在新潮流中逐渐淹没了。所以今天所看到的专题研究基本上反映了西方人文学术主流的变化，如女性问题、弱势族群问题，以至“地方”（local）文化问题，占据着越来越重要的位置。在研究取径上，理论先行是一个显著的新动向。恰好近二三十

年西方人文社会学界的新理论层出不穷，文学界更是热闹，所以美国关于中国传统文化与历史的研究也跟着多元化，真可以用“百花齐放”来形容。

陈：这一变化在研究方面的得失应该怎样评估呢？

余：大致说来，是有得有失。旧“汉学”典范训练出来的学人在中国文本上的把握比较可靠，但在论点的发挥方面略有限制，往往不大放得开，也不易动人。受现代理论启发的新一代学人比较能提出有刺激性的问题，可能引人入胜，但如果文本的基础不稳固，或理论与原始资料之间的距离太远，则不免流于奇谈怪论一途了。以研究成果说，旧派的译注至少把重要文本介绍了出来，后人可以放心运用。新派中的上乘作品自然有开创作用，但下乘作品便可能发生严重的误导了。关于二者之间长短，早在1960年杨联陞先生便已谈过，萧公权先生也加以认可。可参看萧先生的《问学谏往录》。但当时西方学术界还远未到今天“理论热”的地步。

陈：西方的很多理论也是“来时汹涌，去尚缠绵”，来的时候很快。

余：来得快，去得也快。我在美国五十多年也不知看见了多少理论的兴亡，真有“眼看他起高楼，眼见他楼塌了”之感。我并不轻视理论，但也不肯随便跟着新理论

起舞，一切要看某一理论是不是恰好对我从大量文本中所观察到的特殊事象具有照明的作用。总之，无论研究中国的历史、文学或思想，第一步须从全面掌握文本开始。钻研文本有心得之后，才谈得到运用哪些已有的理论去做进一步的诠释工作，有时甚至必须自己建构合适的理论不可。我记得分析哲学家怀特（Morton White）推重美国思想史名家密勒（Perry Miller），说他能从大量的诗歌、小说、神学作品中，辨识出“微妙的感觉线索”（subtle threads of feeling），然后贯串成为系统的叙述。怀特又赞赏古代哲学史大师沃佛生（Harry A. Wolfson），说他不但精通希腊、拉丁、阿拉伯等古代语言，而且在文本掌握方面也极尽精到的能事（impeccable command of the text），可见西方至今也是如此。这是我们读今天新潮流下的“汉学”（始用旧称）著作，所首当注意的问题。

陈：您现在除了要做唐代的文学和禅宗的研究以外，还对什么问题特别有兴趣？下一步想做什么？

余：目前我正准备做的工作是把我的英文东西整理出来。这至少要花一年的时间。哥伦比亚大学出版社要帮我出书的，清稿已送来好几年了，因为恰值事忙，至今尚未校改。

陈：您说的是论文集吗？

余：是英文论文集。几十年来积得很多，分散在各种专书和学报上，非整理成书，读者不容易找到。这个工作够我做的了。我自觉年纪大了，勇猛精进谈不上了。唐代诗人与高僧的研究目前仍在泛览阶段，正式动手写，还要等一两年。其余也只能随着兴趣与机缘而定，晚年读书与写作都是“娱老”，不能逼自己太紧。

陈：您一直著述不辍，这一点实在让人佩服。总是不断有新的著作出来，也不断有新的视野打开。

余：我自己觉得我是很幸运的，因为我的兴趣跟我的职业是合而为一的。现在做的工作正是我喜欢做的事情，并不觉得苦，久而久之成为一种生活方式了。其实也不是总在工作，我一样有玩儿的时候，休闲的时候。古人说：“文武之道，一张一弛。”得有放松的时候，不能老是张在那里，否则没有效率。

陈：余先生，我耽误您太多时间了。但是确实学到了很多东西。

余：哪里！聊得很好。

宗教、哲学、国学与东西方知识系统



儒家思想的宗教性与东西方学术分类

陈：余先生，多谢您再次接受我的访谈。《明报月刊》潘耀明先生说要创办一个新的集学术、文化、知识于一炉的刊物《国学新视野》，很想请先生就国学等问题谈谈您的看法。

余：国学、汉学问题，我们以前是不是已谈了一点儿？

陈：是谈了一些，但是不多。当时说到儒学比较多。我在想儒家学说到底是不是宗教的问题。如果它有宗教的色彩，它作为宗教好像比其他宗教包容性强，而排他性比较弱。

余：当然，儒家如王阳明等能发展出三教合一的思想，即可见它的包容性之大。基督教是一神教，一神教是排他的；伊斯兰教也是一神教，真主安拉是唯一的，它发展得很迟。

陈：儒家思想，人们一直都在讨论它是否宗教的问题，我看到前几年还有热烈的讨论。中国社科院有位教授李申，写了一本书《中国儒教史》，引发了很多争议。他好像是任继愈先生的学生，任继愈可能也是受冯友兰的影响，因为冯说儒家是理性主义的宗教。也有人反驳李申，前段时期争论得很激烈。新儒家的学者在谈这个问

题的时候，是说儒家思想不具备宗教的形态，但是有宗教的功用。余先生，您对这个问题怎么看？

余：当然有宗教的功用。宗教是讲超越的，儒学也有超越的层面。现在关键是一个学科分类的问题：我们现在所讲的“宗教”是英文 Religion 的汉译，大概始于日本。但“宗教”是纯西方概念，与“哲学”、“社会学”、“神学”等都代表了西方学科的分类。我们中国学问无所谓宗教不宗教，儒学什么都包括。它既包括宗教，也包括哲学甚至科学，但它同时又非科学，非哲学。所以如果按照西方的分类，完全意义上的宗教对儒学来说并不适用，也可以说在中国没有。它像宗教又不是宗教；它也有哲学的内容，但又不纯粹是哲学。现在说它是不是宗教，是拿西方的概念在套用，但西方宗教的概念并不完全适用于中国。例如神学（Theology）在西方宗教中极为重要，但中国的儒教、道教便没有发展出系统的“神学”。西方早在希腊时代便出现了“神学”的名词，柏拉图、亚里士多德著作中常有讨论。中国则并无相当的专名。今天的“神学”一词是 Theology 的汉译，若以“神学”为坐标，则中国的儒、道二教都不算“宗教”了。

陈：就是说一个成熟的宗教实际上是有很多不同的层面，比如说有信仰的层面、仪式的层面，也有思想的层面。

余：当然是多层面的，但信仰是第一位的。宗教如果没有一个基本信仰，就不成其为宗教了。但西方宗教又要求信仰和理性（Reason）互相支持，这样一来，哲学思辨便必须为神学服务了。这种高深的神学自然是教中的精英（elite）所特别关注的，即佛教所谓“善知识”。一般芸芸众生所需要的不过是简单的信仰，甚至简单得如美国哲学家桑塔亚那（George Santayana，1863—1952）讲的 Animal Faith（动物性信仰）。然而任何一种高度发展并且在思想上成熟的大宗教都不能没有一套复杂的思辨神学与形而上学。西方基督教在这一方面尤其突出，譬如上帝必然存在的问题，基督教信仰得到希腊与后世哲学思辨之助，不断推陈出新，发展出种种精巧的论证，如“存在论的论辩”（Ontological Argument）。

陈：国内的翻译一般叫“本体论的论证”。

余：这个论证早在亚里士多德的《形而上学》中已见端倪，但中古神学家安瑟姆（Anselm，1033—1109）运用它来论证上帝的存在，于是成为最著名的一个神学原理，风行于西方达千年之久。中间康德（Kant，1724—1804）作过著名的驳斥，也未能摧破它的重要性。现代哲学家中又有人（如 Charles Hartshorne 与 Norman Malcolm）从新的角度对这一论证作出了重要贡献。我特举此一例以

答复你关于“思想层面”的疑问。

儒家虽有宗教的层面，但以西方的标准而言在思想上没有发展到神学的高度，因此不但没有“神学”，也没有像样的形上学思辨。汉代虽有过经学上的聚会讨论，如石渠奏议、白虎观讨论（今尚存《白虎通德论》），但宗教成分远不能与西方基督教的“会议”（Councils）相比。作为一种宗教，儒家在西方神学家或哲学家的心中似乎没有任何重要性，反而不及佛教，因为后者虽也是“众神论”的，却有高度发展的形上思辨，叔本华（Schopenhauer）、怀德海（Whitehead）、Hartshorne 等都感到他们的哲学或神学与佛教（尤其大乘）颇多相契的地方。

经过以上的分析，可知儒教与其他大宗教相比，只能是一种很宽泛意义上的宗教，如果把儒教看作政治、社会或伦理的思想体系，反而更符合事实。问题便出在“宗教”是一个西方概念，取任何一个西方概念来概括儒家都只是挂一漏万。这里我们遇到了一个极严重的问题，近一百多年来，我们运用西方概念来讨论分析中国传统文化和人文学术，常常造成理解上的混乱。不但“宗教”、“哲学”不全适用，即使最普通的“文学”一词，中西之间也相去甚远。

陈：您说的是“孔门四科”中的“文学”门？

余：汉朝的“文学贤良”也不是现代的意思，所以我看讨论中国思想是否宗教，是否哲学，恰恰容易引起概念的混乱，是没有什么意义的。

陈：那我们中国学问里面是不是也有对待根本问题的，或者说形上问题，特别是玄学和心性之学？要按这样说的话，是否我们讨论中国思想史的问题时，要用中国古代的概念和范畴来界定、来表述？可是我们传统的概念和范畴在古人的界定和运用上也都有一定的不确定性和模糊性，这应该怎么对待呢？一些古代思想传统里常见的概念，比如说“本”和“末”、“体”和“用”、“道”和“器”，我总觉得这些概念有一定的流动性，意涵不是固定的。

余：是这样的。“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，像这两个概念的问题，仅从《易经》来看是不能解决的，还要看后来人如何理解，如何使用这些概念，还要看它的演变。王船山也讲“道”和“器”，他也受了宋明理学和佛教的影响。佛教也讲“体用”，最早讲“体用”的是新道家。

陈：对，是汉魏之际的玄学家那里开始的。

余：王弼注《易经》、《老子》时用的“体用”概念和后来的“体

用”概念的关系很难说清楚了。王弼“以无为用，不能舍无以为体”之说似乎与程颐“体用一源”之说可以互相印证，但是绝对与张之洞“中学为体，西学为用”之说不同，所以才引出严复的批评。

国学、“国学者”与《国学季刊》

余：“国学”这个词是从日本传过来的，在日本它最初是为了对抗中国学问。中国人一向以为我们的学问是“天下”的，不属于中国一国，所以并无“国学”之名称。我们用“国朝”是时间概念。

陈：是这样。国朝就是本朝，相对于前朝而言的。

余：20世纪以后，我们借用了“国学”的概念，其实是用西方的分类来代替或者说表述中国传统学问，这中间就会出现问题。我们放弃了中国过去经史子集的分类，而将传统学问分配在西方各种学科（如哲学、宗教、文学……）之中。其结果往往是不恰当的，或有遗憾，或名实不符。这是我们到现在还没有解决的问题。20世纪初“国学”、“国粹”、“国故”等概念开始流行。这是一个新历史阶段的开始，像北大，现在还有国学院，另外也有一个杂志。

陈：杂志是叫《国学研究》，由袁行霈先生担任主编。

余：中国人民大学有个国学院，而且还授学位，这些机构，招收学生讲《论语》，讲《易经》，国学观念就普及化了，但已不是传统概念上的中国学问了。简要地说，“国学”象征中国本有的学术系统向西方现代学科分类的转化。因此，一切传统的中国事物都成为“国学”研究的对象，“国学”的范围远远超出了传统经、史、子、集的“四部之学”。传统的分类，最典型的是《四库全书总目提要》，它是按经史子集来分的，晚清时期影响比较大的是提倡“中学为体”的张之洞，他的《书目答问》也是按《四库提要》来分的，而且还指示了最好的版本。我们必须注意：清末成学的学人都是从《四库提要》的背景中训练出来的人，他们治学即从《四库提要》与《书目答问》开始，如陈垣、余嘉锡两人最有代表性。同时而略早的学者也是如此，如章炳麟、梁启超、刘师培、王国维等。这几位都东渡日本，接受了日本所引来的西方学术分类，同时也借用日本的“国学”、“国粹”两个名词。

陈：您上次说过。当时是针对中国学问的影响而说的。

余：是的，“国学”原是说日本国的学术，是用来反对日本的儒学的。所以有一批人讲日本的神道、日本的文学，

这就是他们的国学。日语读法叫 koku-gaku-sha（こくがくしゃ），就是“国学者”的意思，在 18、19 世纪是非常活跃的反中国的思潮。那是因为日本人的本土意识起来了。关于这个问题，我已故的朋友 Marius B. Jansen 的 *China in the Tokugawa World*（Harvard，1992）有极扼要的分析。清末中国学者游日本者很多，不知不觉地就借用过来了，同时“国粹”也是从日本来的。日本人在 19 世纪晚期用“国学”或“国粹”已不再针对着中国儒家，而是与西方的学术相抗衡。但中国人借用这两个名词都是为了与“西学”互相沟通。这是中日大不同之点。另外，中国人也自创一新名词，即是“国故”，可以章炳麟《国故论衡》为代表。胡适在 1922 年北大《国学季刊》发刊词上就讲国学是“国故之学”。“国故”一词在价值上是中立的，就是说中国过去的老东西不一定是“粹”或“渣”。

陈：我看他的发刊词用章太炎的话说是要“阐扬国故，复兴国学”，然后又说是要用西洋和日本之学的方法来研究国学。

余：“整理国故”并不是排外的或煽动民族激情的运动，而是提倡冷静分析中国传统的典籍，然后将所得的成果系统地纳入现代西方分科之中，如民族史、经济史、政治史、学术

史、宗教史、文艺史等之内，胡适《宣言》已明白指出。而且这在清末《国粹学报》时期已是如此。像邓实和刘师培这些人，试图把中国的考证之学来印证西方社会科学的成果。这一打通中西学术系统的努力虽十分必要，而且也取得了一定的成绩，但毕竟困难重重，至今都未能达到水乳交融之境。老辈学者早已看到此中困难所在，谈到儒家“经学”问题，蒙文通（1894—1968）便说：清末学校改制以后，过去“经学”一科便分裂入于数科，如《易》入哲学，《诗》入文学，《尚书》、《春秋》入史学之类。此结果是原有的宏伟“经学”竟化为乌有，这是以西方学术的分类取代中国原有学问系统所造成的大弊病。其实不仅儒家经学有此困难，道家也是一样。老、庄既是哲学，也是宗教，老子、庄子后来又都是神了。五千言和原来的老子都不一样了。《想尔注》就和其他的《老子》不同，宗教色彩就浓多了。《河上公注》绝对不是西汉的，应该有后来的内容，可能是东汉后期的。其中已颇多宗教意味。

陈：《河上公注》是讲神明等概念讲得比较多。

余：道教中神的制造，又学了不少佛教的东西，比如说陶弘景的《真诰》就是学《四十二章经》的，这是朱子的看法。道教在佛教传入中国以后，也吸收了好多佛教的东西。

哲学与思想：东西方知识系统

陈：那么，不同的知识系统在发生接触以后，长远来看是不是也有可能会融合呢？比如说西方的人文学术分类，近百年来我们已经习惯了用许多西方的词语来表述问题。

余：前面已提到了中西两个学术系统之间的沟通是必要。我同意你的话，我们早已习惯了许多西方的名词、概念、范畴等，这一趋势已不可逆转了。但我要特别指出：自然学科与人文学科大不相同。在自然学科方面，我们自始便是走上了百分之百的西化道路，中国原有的一些与自然现象有关的认识早已成为历史，今天也无人继续在这一基础上发展了。（也许医学方面还有传承部分。）在人文研究的领域中，我们只做到了部分西化，并未完全抛弃自己的研究传统，因此中、西两大系统之间的融合始终不算很成功，虽然也慢慢在进步。早期学者在中国传统学问上的功力深厚，最初虽十分热心于吸收西方的学术分科系统，但时间一久又回到自己的系统中去了，即经、史、子、集的划分。

举例言之，如王国维早年接受西方学术，尤其重视哲学，他早年（1906）批评张之洞改学制，没有把哲学列入。他认为哲学是最高的学问，这是明显地接受西方的

观念。他的少作《静安文集》都是讲哲学、伦理学、教育学等西方式的问题。但是中年以后研究中国传统学问而终获大成。他后期绝口不谈“哲学”、“伦理学”、“文学”之类西方概念，而回到中国经、史、子、集的传统中去了。例如《观堂集林》第一叫“艺林”，就是讲六经的；第二叫“史林”，就是子史之学了。所以像王国维这样早年推崇西方的，写过《红楼梦评论》、《宋元戏曲史》的，这都是跟西方学来的，最后回头还是回到经史之学，这就显示出中西两种人文知识系统要想融合起来，非常困难。

钱锺书也是这样，在他的《管锥编》里，开始就是《易经》，就是几部经书，接着就是史书，然后讲《老子》《列子》之类的就是子书了，最后讲《楚辞》至《全上古三代秦汉三国六朝文》，就是集部了。一部《管锥编》至少在形式上是遵循了中国传统的分类法，一点不差。所以运用西方的范畴可以说是无法避免，但是运用到圆熟境界的人很少。过去几十年想在中国学问里做出成绩的，都是国学极好的学者。西方的东西只是在形式上图个方便，分析上提供某些概念，看问题打开眼界，这些方面是有作用的，但是真正做学问的功夫功力是要看国学的基础怎么样，还是经史子集那套东西。所以 30、

40年代那些学术成果，在西方一直是受重视的，包括陈寅恪、汤用彤、钱穆、傅斯年、顾颉刚等人的著作。而改学西方那套以后，反而不受重视，也很少名著了。钱锺书在笔记里写，外国有两种文化：科学文化和文学文化（即英国人的 two cultures），而中国则有三学：一个是自然科学，我们的自然科学是完全学西方的，物理、化学、生物等都是外来的，不会构成冲突；然后是人文社会科学，又分两种：一是 Bourgeoisie 的，资产阶级的，另一个是无产阶级的。这等于说中国已没有了自家的学问传统，都是贩卖西方东西。不过钱先生的笔记是用英文写的，大概是怕检查。是手写的，没有排印过，所以可以看出来中西两个人文学科系统之间始终有凿枘，不易兼容。如果完全学西方的东西，仅把中国的那套知识当材料，那么一定失败，因为中国的那套东西是一整套的学问，其中有考证、校勘、辨伪等一整套方法，如果仅只把中国的当材料，那么你可能看不懂，可能无法处理，就要出问题。这个王国维早就看出来了，王国维早就说过中学和西学要兴旺一起兴旺，要衰落一起衰落。他是说两者是共存的，不是哪一个可以把另一个吞没。现在西方学科系统已取代了传统的一套，从小学、中学到大学、研究院都是一样，提倡国学已不可能存排斥西

方文化的心理，否则那是要闹大笑话的。国学系统只有在尖端研究的层面上存在。

陈：那么在西方的学校里有没有中国哲学的课程呢？

余：就我所见到情形说，美国只有极少大学的哲学系开设中国哲学史的课程。较早的有陈荣捷（Wing-tsit Chan）先生，在教学与研究两方面贡献很大。1960年代我在密西根大学（University of Michigan，Ann Arbor）任教时，哲学系增添了中国哲学的讲者，由孟旦先生（Donald Munroe）承担。夏威夷大学则有成中英在哲学系教中国哲学。1977年我到耶鲁大学时，哲学系有秦家懿女士（Julia Ching）教宋明理学和先秦哲学。她本来是在天主教修道的，后来以中国哲学为专业写了不少书，很有成绩。可惜去世过早，但她离开之后，耶鲁大学也没有再聘人教中国哲学了。由于西方这几十年来一直是以分析哲学为主导，而分析哲学不太讲哲学史，所以美国有些学校讲中国哲学史是在宗教系或东亚系。所以准确地说"中国哲学"在西方学术分科中还没有完全成立。

陈：普林斯顿没有人讲中国哲学吗？

余：据我所知，哲学系没有。

陈：那么思想史方面呢？

余：中国思想史在各大学比较流行。一般都在历史系或者东

亚系开课。那就不是哲学史了。1944—1945 学年，胡适大使卸任后便在哈佛大学远东系教了一年的“中国思想史”。此外顾立雅（H. G. Creel）也在芝加哥大学开过思想史的课。1960 年代以后，中国研究在美国很发达，思想史也普遍展开了，如哈佛大学的史华慈（Benjamin I. Schwartz）便开过中国思想史的课。总之，西方学人一般都承认中国思想史的价值，但对“中国哲学”则有些人不免存疑。

陈：有一年我去德国华裔学志（Monumenta Serica Institute）总部，住在波恩旁边的 Sankt Augustin 修道院里，吃饭的时候与那里的修士和大学教授一起吃。在那里碰到一个年轻的哲学家，是波恩大学的哲学教授。我们互相聊起来各自做什么，他说他是做哲学的。我问他是否关心过中国哲学的问题，他的回答很有意思，也可以说是没有回答，回避了我的问题。他说：“You know, Germany is a country of Philosophy.”（你知道，德国是一个哲学的国度。）这似乎反映了一些他对中国哲学的看法。

余：是的。不过这不一定是傲慢和偏见。换句话说，哲学这个概念源于古希腊，可以说是西方文化的特产。德国也确是“哲学的王国”。那位德国教授的话可以上溯到黑格尔。黑格尔在《哲学史讲演录》第一卷中曾有一专节

写到古代中国哲学，主要是孔子和老子，加上一点《易经》。这些中国典籍是由17、18世纪耶稣会教士们译成法文，传至欧洲的，日耳曼哲学家如莱布尼茨与康德都对之产生兴趣。但是黑格尔读后颇嫌其粗浅，他对《论语》评价很低，尚在西塞罗（Cicero）著作之下，认为《论语》不过是道听途说而已，最多可称之为“道德哲学”。黑格尔对《老子》一书也不大看得起，一言以蔽之，他认为中国哲学只停止在“初级阶段”（elementary stage）。黑格尔的看法在西方影响很大，他显然是用西方标准来衡量中国哲学。如果我们接受这一标准，则他的话也不能说是毫无根据。事实上，20世纪初，陈寅恪、俞大维诸人读过黑氏的书，也承认“中国哲学远不如希腊，不仅科学逊色而已”。以“形而上学”这一“精神之学问而言”，中国不能望西方项背，不过陈寅恪并未因此而轻视中国的文化成绩。他强调的是中国文化与西方不同，因此一向重视实践伦理，在人伦关系的构想和实现方面比西方更为深入。但以理论思维、形上思辨而言，先秦诸子包括老子和庄子，则比西方哲学家为“浅陋”。陈的见解记录在《吴宓日记》第二册（1919年12月14日条），上引陈氏的论断，据我所知，即是对黑格尔的说法的回应。他不以黑格尔的论述为忤，而且进一步说明为

什么中国没有发展思辨哲学至西方的高度。后来金岳霖用英文概括 Chinese Philosophy（中国哲学）的特点，也和陈寅恪、俞大维的看法很接近，他所举的特点，有两个恰可与陈说相印证：第一，中国人的逻辑和知识论的意识不够发达。这也是说中国形而上学思辨未充分发展出来。第二，中国哲学家（诸子）的关怀都和苏格拉底相似。金先生的说法也可以支持黑格尔的观察。总之，哲学毕竟是西方文化的独特产品，中国思想中也可以找到与“哲学”相似的成分，但到底“哲学”在中国并未形成一独立的专门学问。在中国系统中，只有“子学”大致相当于西方的“哲学”，而内容仍然差异很大。

陈： 是相当于子学。西方人翻译“诸子”也是 philoso-phers，子学就是 philosophy。我刚开始看到“先秦诸子”的英文翻译（early Chinese philosophers）的时候，觉得有点怪怪的，因为子学并不完全包涵哲学的内容，同时又超出了哲学的范围，总之二者无法对应。

余： 可是中国经、史、子、集中处处都可以找到哲学问题。由此可见冯友兰的哲学史分为子学、经学两个时代实在无道理。他是以西方哲学史为坐标，把自汉到清末都看作西方中古“神学”主导的时代，也就是说中国两千年中思想无大变化，可谓荒谬。其实宋明理学诸家，我们

也称之为“子”，如二程子、朱子、陆子。理学并不能简单地分入“经学”的范畴。

哲学与抽象的问题

陈：说到哲学这个问题，我记得西方有些做思想史的学者像葛瑞汉（A. C. Graham）就认为中国人早期不用“being”一类的系动词。而中文里面与西方的“being”相对应的是“有”（there is）、“是”（is this）、“然”（so）等多方面的内容。所以在存有论方面与欧洲人相比没有那么关心，对终极问题也没有那么关怀，也有人说中国早期思想里缺少抽象，您对这些说法怎么看？我看牟宗三先生他们说起这个问题实际上观点类似，只是换一角度表述而已。他说西方是表现了一种分解的尽理之精神，而中国是综合的尽理之精神，又说前者是知性的智，后者是直觉的智。

余：A. C. Graham 是搞 Analytical Philosophy（分析哲学）出身的学者，而分析哲学带来的最重要的发展便是转向“语言”的研究（所谓 linguistic turn）。他从语言角度解析中国思想，特别是先秦名学，取得了不错的成绩，在西方汉学界的影响很大。

陈：您说的是 *Disputers of the Tao* 和 *Later Mohist logic, ethics, and science*？

余：他研究的范围很广，包括二程的理学（*Two Chinese Philosophers Cheng Ming-tao and Cheng Yi-chuan*, 1958）。另外一个从语言角度讲中国传统缺少抽象观念的，是在香港大学教书的 Chad Hansen。他在哲学上是蒯因（W. V. Quine，1908—2000）的信徒。早年出版了一部《古代中国的语言逻辑》（*Language and Logic in Ancient China*，1983），很受注意。他这本书主要是强调中国没有抽象观念。比如说"白"，西方有 white 和 whiteness 两层概念，但是中国没有。当然他的这种说法都有讨论余地。孟子讲："生之谓性也，犹白之谓白与？"其中一个白应该就是 whiteness 这一层的概念，不一定非有"白性"这样一个词。他们都是分析哲学家，喜欢从语言分析入手看问题，有他们的眼光，也有他们的盲点。但是我们虽然不能不承认语言直接影响思维的方式，却无法接受"语言决定论"（Linguistic Determinism）。说中国思想中缺乏抽象的观念更是站不住的大胆论断。关于这一问题，我要特别指出：史华慈（Benjamin I. Schwartz）早已作了很有说服力的驳斥。他说"仁"、"义"之类的名词显然是抽象的。我们最多

也只能说：中国古代思想似乎不把抽象观念当做永恒存在的东西来加以研究而已。不过先秦名家著作中已开始向这一方面探索了（见 *The World of Thought in Ancient China*，Harvard，1985）。牟宗三先生不是从分析哲学出发，而是以康德为起点。这是因为康德的实践理性为道德安排的位置与儒家有近似之处。但牟先生进一步认定儒家比康德更高明，肯定人有“智的直觉”（intellectual intuition），如康德所理解的上帝一样，因此发展出 moral metaphysics，不像康德只能讲 metaphysics of morals，儒家强调道体（或“良知”）为“呈现”（presense），是一弥漫宇宙的精神实体。儒家又认为扩充一己之“心”、“性”，即可直接与道体接触。此说十分曲折，此处只有从略。

陈：这些我想是不是也受王阳明的说法的影响。王阳明讲心是虚的，良知是心的虚灵明觉处，是精神性的道，因为体虚，所以无处不在。

余：你的推断是正确的。牟先生写过《王阳明致良知教》，即以王阳明为儒家之道德形上学的最高发展。“良知”即是上述的“精神实体”的一种指称，所以他说：“良知是造化的精灵……生天生地，成鬼成帝，皆从此出。”这样的“良知”即相当于创造宇宙万物的 God（上帝）了。

另一方面，他亦继承了孟子的性善之说（不像基督教强调人有“原罪”），因而又断定人一生下来便分得弥漫在天地之间的“良知”。但人人的“良知”之中又各有“小异”之处。他对学生谈个人如何培养良知，即说“良知同，更不妨有异处”，并加一句，若物（良知）“都要高下大小一样，便非造化妙手矣”。牟先生和他的老师熊十力先生以及其他当代新儒家都曾努力在哲学上证立此精神实体的存在。这和基督教要人体证 God 的无所不在、无所不能、无所不知，大致是殊途同归。所以基督教称之为“上帝的呈现”（presence of God，按：William James，*The Varieties of Religions Experience*，论此甚详）。牟宗三及熊十力都强调“良知”是“呈现”，而不是如康德所说，“上帝的存在”只是实践理性的一个“设准”（postulate）而已。可见牟氏对中国哲学的理解必须从康德哲学的角度去把握，与分析哲学家的出发点截然不同。

陈：这样说来，中国哲学史的研究好像离不开研究者本人所采取的哲学立场，而这些立场又都是由西方哲学中不同流派提供的？

余：正是如此。这主要是因为哲学本是西方的东西，而西方并没有对“哲学”取得一致的定义。中国哲学史的研究者往往不免根据个人所接受的关于“哲学”的理解作为

取舍和解释的标准。因此同称“中国哲学史”，内容可以相去万里。举例言之，胡适《中国哲学史大纲》是以实验主义为解说架构，冯友兰《中国哲学史》则归宗于新实在论。至于最近几十年来无数以马克思主义为指导的中国哲学史，那更是大家耳熟能详的了。不过我认为这是初期“格义”的现象，时间久了，也许终于会摸出比较确实可靠的路数来。

文化热与政治运动

陈：我感觉如果说“格义”的话，1980年代的文化热似乎比较严重。而这个历史好像有些相似，好像在重演一样，1980年代的文化热与20世纪初的文化热、主义热相比，有很多惊人的相似之处，似乎也是从西方文化热到国学热的一个变化。这中间您认为有什么逻辑关系没有？

余：在西方很少见到这样的“热”。我所见到美国的“热”有“反越战”、“嬉皮”（Hippie）或歌舞热潮之类，但未见有谈古代经典的“热”，如“柏拉图热”、“亚里士多德热”之类。一切真正的“学”都只能在“冷”的环境中成长，绝无“热”的可能。20世纪80年代的“文化热”

和90年代以来的“国学热”，当然有某种内在的联系，但是这里无法展开讨论。我的推测是，二者有共同的背景，也有互异的动力。中、西文化在“封”、“资”、“修”的标签下，毁弃得十分彻底，至所谓“文化大革命”而登峰造极。80年代控制略略松动，人们要在精神上寻出路和意义，便只有回到过去一再践踏的西方文化和中国文化了。

陈：是的。80年代的文化热，从本质上说是西方文化热，实际上是经过多年隔绝之后，引发出来的对西方文化的极大兴趣。90年代后期到现在是“国学热”。

余：这便引到我所说的“互异的动力”问题，“文化热”与“国学热”除了共同背景之外，又各是不同的动力驱使。“文化热”起于刚刚和美国建交，青年知识人特别为西方民主、自由、人权等价值所吸引。1979年10月北京出现“民主墙”便是最早的信号。电视节目《河殇》席卷全国，也恰恰说明当时的思想状态，绝大多数知识人，尤其是青年，以西方代表解放，以中国文化，特别是儒家，代表极权体制，压抑人的权利，所以希望“黄河文明”死去，迎接海洋的蓝色文明。《河殇》在文化认识上是很偏激的，但它所向往的新世界是应该予以同情的，而不当过于谴责。总之，“文化热”是民间自发的一种运

动，当时甚至在“党”内也有不少人同情。

陈：《河殇》说西方文明是蓝色的，是海洋文化，中国文明是黄色的，是黄土、黄河文化。海洋文化是开拓的、进取的，黄土文化是保守的。虽然现在表面看起来是有些机械模拟，且相当情绪化，但在当时是有些针对性的，是对主流和正统思想的一种挑战。“国学热”的动力是什么呢？

余：“国学热”的形成相当复杂。首先，它出现在1990年代，当时大家不再谈西方思潮，只是往中国古典文献方面找藏身之所，比较安全。因此有《续修四库全书》及其他修史或大规模古书整理。当时有“学问突出，思想淡出”的说法。我认为“国学热”并不是纯起于民间，而是官方主导的。而且这在东欧社会主义阵营崩溃后，是一共同现象，即先有崇拜西方思想的运动，很快又转成民族狂热，南斯拉夫尤为典型。

陈：我记得刚到美国的时候，上一门中美外交关系的课，上课的教授是退休的美国外交官，他就讲到中国现代史上有一种 campaign style（运动的方式）。我想我们是群体意识比较强，所以政治运动容易展开。学术上、文化上也常有群趋的趋势，大家喜欢一窝蜂地做什么研究，对什么产生兴趣。

余：campaign style（运动的方式）主要是说政治方面，是“三反”“五反”、“思想改造”、“四清”这些运动。学者当然也会互相影响，这是不可避免的。乾嘉时期编《四库全书》的纪昀、朱筠等，他们都是学者型的。编《四库全书》也是学者向朝廷建议，接受了，才开始做这项工作，朝廷出面主持。如果说阳明之学或者是乾嘉时期的汉学的话，可以说是一种 movement，而不是 campaign。campaign 是说政治运动，主要是共产党建国以来的那些政治运动，比如土改运动、“三反”“五反”运动，这些运动一方面带有强制性，另一方面也要依靠一种世俗的宗教的作用。运动虽然是自上而下发动，但是又是自下而上开始展开的，就是“发动群众”。

陈：国民党统治时期是不是也有运动？

余：国民党时期我能想到的就是一场“新生活运动”，但是这个运动不是那么带有强制性的，而且波及的范围没有那么深那么广。照胡适当时的评论，所谓“新生活”也不过是注意一点现代卫生和礼貌。

陈：运动之所以能发动，除了强制性的政治上的原因以外，是不是还有文化上的？我在想是不是宗教力量相对不那么强的社会里面，世俗的权威和群体行为有更大的吸引力。先生以为“世俗的宗教”是否大都以理想主义的面

貌出现的？理想主义是有很大魅力的，尤其是对年轻人来说。但同时也是有副作用的，运用不当，甚至有危害。我记得我们以前非常容易受理想主义精神感染，这本身也像是一个追求个人道德升华、内在超越的过程。而在这种精神力量支配下面，做事情是不太考虑后果的。

余：你提出了一个很复杂、也很敏感的问题，答案恐怕将因人而异，因为见仁见智在这里是无可避免的。我以为从中国历史和文化看，这是与中国过去学生运动的长久传统有密切关系，最早可追到东汉太学生（三万余人）的"清议"，反对宦官势力的腐败与专横，后来又有两宋之际太学生的爱国运动和明末东林的学生运动，至于甲午战败于日本后的公车上书和1919年的五四运动就更是一脉相承而来。你的问题中隐含着：青年人的理想主义激情是否一发难收，反而造成对社会的伤害？激情难于收发自如，适可而止，大概是一切这一类的运动所不能避免的。我在1968年所见学生上百万人反越战的运动更可怕，暴力在各校园都有爆发，哈佛、芝加哥、康奈尔等校都有炸弹毁坏建筑物及伤人之事。但美国有一民主体制，足以消除暴力，警察虽然出动，并不开枪，只不过依法逮捕犯法者，由法庭处理而已。因此反越战如此巨大规模的反抗政府事件，终于大事化小，小事化了。

知识人：专业与业余

陈：美国的汉学家像费正清（John King Fairbank）的学生列文森（Joseph Levenson）说："中国知识分子无论是在艺术上，还是在政治上，都是业余的（amateur）。"因为知识分子念书是为科举，晋身以后就可以做官，但是并没有接受过政事上的训练；而从事艺术呢，实际上也包括做学问了，似乎也不是一种职业，做官的在公余之暇玩艺术做学问，是很常见的。先生觉得他说的是否有道理呢？

余：Levenson 的说法初听似乎很有趣，但深究起来便不免难以捉摸了。他有一篇长文论明代与清代早期中国社会与绘画上的"业余理想"（Amateur ideal），后来收在他的《儒教中国及其现代命运》（*Confucian China and Its Modern Fate*）第一卷中。他从明、清科举考试用"八股文"这一事实出发，大大发挥想象力，认定传统士大夫教育只是形式的、无内容的，与将出任的公职毫无专业的联系，因此只能是"业余的"；他又进一步从"八股文"转到绘画上面，认为中国没有专业画家云云。我认为 Levenson 用"专业"与"业余"一对概念是不适当的。这一对概念是现代的划分，古代及中古似乎少见，无论中国或西方都是如此。中国对"士"首先要求他是"通

才"，然后才强调"专业"。但"通才"绝不可与"业余"划上等号。而西方文艺复兴以后的"人文主义教育"也与中国的"通才"相似。英国牛津、剑桥两所大学是培养公职人员的大本营，其教育也强调"古典研究"、"史学"、"哲学"之类，也不讲什么"专业"。而且中国科举考试以外，士大夫还别有与"专业"有关的著作必须阅读，从典章制度到做地方官的手册（如《作邑自箴》）之类多得不计其数。"士"并不仅仅做"八股文"而已，"八股文"是一种智力测验，看考生的头脑是否灵活（如"破题"是否破得巧妙）。其中自有实用的知识。而明、清进士做地方官，社会上有一种幕府"师爷"可雇用，这些"师爷"是"专家"，专研究"刑名"、"田粮"、"税役"之类，新进士虽无经验，有了几个"幕友"便可处理实务了。至于"艺术"、做学问等更不可说他们是"业余"。钱大昕、阮元等都是在做官期间研究经学、史学而大成的。

陈：他们也都是知识官僚。

余：是的。总之专业、业余之分在此不合适。Levenson 是极聪明的人，长于哲学，想象力也丰富，但读中文书较费力，往往以理论代替史学研究，所以萧公权先生特别不指名地说他好建"空中楼阁"。

陈：最后，潘耀明先生想要我问问您关于您近来工作和生活的状况。您上次讲的关于禅和文学的问题现在开始进行了吗？

余：我现在还一直在阅读阶段。说是说，兴趣很高，但还不到动笔的时候。我自觉年纪已高，精力脑力都渐衰，不能像过去那样全力以赴了。以围棋作比喻，我已到了收官子的时候了。读书若有寸进，大概还会写一些，不过不愿再给自己造成心理压力了。眼前必须做的一件事，是把多年来所写的英文文章编成专集，这可能要费一年以上的心力。我本来想研究一下唐代的诗人与高僧，所以陆续在读诗文与禅宗作品。最近因自己觉得应该放松一点，所以不敢说还能做出什么成绩。

陈：我上个月带学生去日本东京、京都交流了一趟，去了不少寺庙，禅宗的寺院很多，资料也很多。

余：日本是这样的，宋代以后禅宗传过去，寺庙里保存了很多珍贵的资料。不过很多很难看到，当年胡适想搞禅宗，写篇英文的文章，给铃木大拙祝寿。他写信给日本的和尚要到寺庙里看资料，结果没有了下文。寺庙的和尚秘而不宣，这也是没有办法的事。

余：生活方面，我是基本上足不出户，很少和外界往来，非万不得已，不想作长途旅行。如果有人到普林斯顿来找

我，我当然很愿意与人谈话，与人交流。前段时间上海电视台搞大师系列，找到我要我谈钱锺书先生。由傅杰先生向我提问题，后来他写了一篇文章，叫“余英时谈钱锺书”，写得很好。

陈：傅杰我们上个月刚刚又见面，我们是很熟的朋友，我到时写信问他要那篇文章。余先生，那么我就不再耽误您时间了，非常感谢您。

余：不要客气，你要有什么问题，再打电话过来。





治学门径与东西方学术



哈佛读书经验

陈：余先生，特别感谢你啊，又抽出时间来接受这个访谈。

余：不客气不客气，看到了你那个访谈的大纲，觉得很好，我们可以慢慢发展，不一定完全局限在你那个上面……不过也大体上以你那个为主题，因为我已经不记得以前那两次讲了些什么，如果重复了我就不知道，这个就要靠你把握了，我们尽量不重复以前说的。

陈：这次就是因为中华书局总编辑徐俊先生，他希望将我对您的访谈出一个单行的小册子。以前的内容他都看过，非常感兴趣。只是还想再请您多谈一点儿治学的门径，还有治学的经历。徐先生特别提到您曾说“上乘著作以金针度人”，所以很希望您能谈谈治学的门径和您自己走过的学术历程，我想这对青年学生和年轻的学者来说是有好处的，可以避免走弯路，所以冒昧再次打扰您。

余：我想我只能从个人的经验上来说。我没有办法提供一个通论性的研究方法论，或入门的快捷方式之类。因为每个人的研究范围不一样，很难一言以蔽之。不但如此，有些人是念中国书的，有些人是念西学的。念中国书跟念西方书有什么不同，就是说两方面能不能很好地融

合，这个过去我们好像没谈过。

陈：我想最关键的可能就是您说的这个融合的问题。

余：融合起来每个人又都不一样。不太可能说我是这样融合的，你也应该照我的办法做。我们还是从读书经验方面来深一层讨论这些问题吧。

陈：好。就融合来说，我常会看到有中国学者，在介入西方概念的时候，有时候会没有吃透就用，这个就很难融合。反过来，也一样，西方学者也会对中国缺乏足够的了解，就想当然地发议论，所以我觉得要融合得好特别困难。

余：恐怕这个要看个人了。每个人也不一样，没一个一般性的融合的办法，要看你专攻的哪一方面，是不是？你自己也有经验。你研究过西方东西没有？

陈：我没有特别研究过。但是我对西方早期的汉学和西方汉学中的早期中国研究一直特别有兴趣。余先生，您到哈佛去念书的时期，也是一开始就做中国学研究吗？

余：不是。我到哈佛一开始并没有打算读学位，只想访问两年，那时候是 visiting scholar。我只做了两年的打算，而在这两年，是由哈佛大学提供资助的，是哈佛燕京奖金 Harvard-Yenching Visiting Scholarship，这个奖项到现在还在。这是从 1954 年开始的，主要请东亚

地区中日韩三国的学者到哈佛访问，从事研究。就中国而言，那时候大陆没法包括进去，只有香港、台湾代表中国方面。我来的时候就想多念念西方的书，可没想念汉学，所以最初两年多半念的是西方东西。而我对新亚书院有正式承诺，访问两年以后一定要回香港母校服务。我当时想的是，我既然到国外来了，那又何必念中国书呢。所以我想先多念一些西方的书，至于怎样和中国学问联系在一起，那可以等我回香港以后再慢慢消化。

陈：那么您当时最有兴趣的是哪方面的书？是否有什么志向，在哪方面治学？

余：当时是这样想的：一开始是想对西方有一个通识性的了解，先就我本来最感兴趣的问题或时代作切入的地方。但我从没有在西方人文方面做专家的打算，因为一般基础不够，希腊文、拉丁文等都没有学过，不可能运用第一手文献。不过可以多读西方专著，修养到研究生毕业的程度，对西方文、史、哲古典有通识的程度，以后回香港教书可以不误人子弟。

陈：所以您那时候还是打算学完了以后回新亚书院的。

余：当然要回新亚。因为那时候我和新亚签的那份合同是：如果访问一年，便回去新亚至少服务一年；如果得到延

续一年，便得回新亚教两年。反正是要尽义务的。这就是我从1973年到1975年在香港做新亚书院校长的原因。我回去要还这个久欠的债。不过到了70年代，新亚方面不是要我教书，而是主持校务，因为新亚加入中文大学后，情况改变了。总之，我在1955年初去美国时只准备留美国两年，必须争取时间学西方学问。原来在香港念书的时候我已经对西方的东西很有兴趣了，除了刚才说的我个人的想法以外，可能也还因为我父亲是学欧洲史跟美国史的，主要是美国史。这是个家庭的背景。

早岁启蒙与文史基础

陈：那么老先生他是在美国什么地方，也在大学里教书吗？

余： 他1926年到1928年在美国。他在哈佛待过一年，在Colgate College念过一年。他是私费留学，所以只能念两年就回去了。回去以后最早是在南开大学历史系教书，好像做过系主任。我就是父亲在南开教书的时候在天津出生的。出世以后没多久，我母亲就过世了。他心里很难过，在南开待不下去了，就离开了天津。他在南开就教了一年，后来又去复旦大学。最后在东北办一个大学，叫中正大学。

陈：那是什么时候？

余：1945年到1947年，我父亲在东北办学校，做东北大学的代理校长。但是1947年的时候，共产党很快就把东北拿下了，所以我们就一路往南，先到北平——那时候还叫北平呢，从北平再到上海，然后这样一步一步出来的……

陈：余先生，您家在安徽潜山那边是不是也是世家，在当地比较有名的那种家族？

余：不是世家。如果说世家，中国从前都是指家族在科举上要有人的。我们家一家，从家谱上知道的来看，连一个进士都没考取过。只有本家有过几个进士，在清朝末年。多数的人都没有什么功名。念点儿书，但是也是半耕半读，那种典型的"耕读世家"，你可以这样说，而谈不上是什么书香门第。

陈：我看您写的《我走过的路》*，里面讲到在潜山官庄村的时候，您小时候接受过几年像私塾一样的教育，是吧？

余：是啊。但是那是非常不完整的，断断续续的。因为有时候有先生，有时候先生走了就不来了。所以在乡下九年，真正上过私塾的时间不到三年。

---

* 《我走过的路》收入本书。

陈：那时候的私塾教育是要背那些经典的，是吧？

余：那时也有一个老师，是姓刘的，他也讲课，特别要学生发问。他已经是受过西式教育的了，不过教的内容还是旧式的。基本上有些东西是要背的，不过也不是十三经从头背到尾。我们那时候就是从《左传》《战国策》那些书里面挑出来一些背一背。我也背不了……我年纪比较小，还不够大。

陈：那时候才六七岁？

余：七八岁。所以也不能跟最高年级的那些人比。旁听他们讲讲，这样有些文学常识，谈不上是古典训练。所以说，实际上我基本没上过正规的中学，只是断断续续上过一点，小学等于没有。然后中学呢大概念过一点儿，等于说初中都没毕业，上过一年两年，然后就没上了。断断续续，可以说没有受到正规教育。所以到沈阳以后才开始正规上学，也开始学英文了。在乡下的时候英文根本就是不通的，大概就学了二十六个字母。

陈：不过我倒是想，没有受正规的教育，也未尝不是件好事，反而很多大学者都是没怎么受太多正规教育的。

余：是有好处就是了。我想就是思想不大受约束，许多清规戒律我都没踫到，所以我倒是比较自由一点。这样说吧。那些受正规教育的人连党义都要学的嘛，国民党三

民主义啊之类的东西……

陈：就跟我们后来在大陆一定学马克思主义政治经济学、马克思主义哲学一样。那些是比较教条式的讲义，可能跟古代科举里的“高头讲章”差不多，都要死记硬背，每个阶段都要考试……

余：那么一来，思想马上就受束缚了，从此有些东西你不敢想了嘛，很多方向从此就避开了。在无形中而不是有意的，很自然地就会受到影响，比较机械地考虑问题，往一个方向想。然后能做的大概都是一些技术层面的东西，而不是思想。

陈：您之前在《怎样读中国书》*这篇文章中提到那个“古今中外论读书，大致都不外专精和博览两途”，又提到必须“建立自己做学问的基地，有了基地，就可以扩展，这就是博览了”。这些对喜欢读书做学问的青年学子都会有很大的启发。选择基地本身是否也很重要？比如中国传统学问从根上说都是从经典开始的，经典是否可以说是“众妙之门”？不管做文史哲，对十三经是都应该熟悉，对于做思想史尤为如此，如果熟读这些经典，对

---

* 余英时：《怎样读中国书》，收入《现代儒学的回顾与展望》（北京：三联书店，2004 年）。

思想史的研究有很大的帮助？

余：是这样的。不过今天要熟读经典不大容易，因为我们没那么多时间。在现代教育的体制之下，知识的范围扩大太多了，我们只能花很有限的时间在中国古典上面，其他功课太多，实在应付不过来。古代的学者不一样，像戴震年轻的时候十三经本文都能背，注也能背下来，就是疏还背不了。我们哪有这工夫？他们要从小学入手，从《说文解字》开始打基础的，而这种功夫，我想现在只有到研究院阶段才能开始，已太迟了。现代国学自“五四”以后，如胡适、顾颉刚等也没有乾嘉时代的古学修养了，不过具有较高的常识而已。我所知道的大概也只有像章太炎门下的弟子偶尔有之。比如黄侃，他最推重的有八部书，八部以外不可能都精*。不过我看他日记上讲《旧唐书》他是很熟的，但也不能算是经典。就经典而言，我想《周礼》之类的他是下过工夫的。此外据俞大维说，陈寅恪对十三经、前四史都贯通。但这也是例外，与家世条件有关，再加上特殊禀赋，绝非人人都能做得到。若以西方的经典来比照的话，比如说在牛津

---

* 黄侃推重的八部书：《毛诗》、《左传》、《周礼》、《说文解字》、《广韵》、《史记》、《汉书》和《昭明文选》。

大学，荷马史诗，柏拉图、亚里士多德哲学，悲剧，史书等经典都是教研的重点，学生可以受到极好的训练，但也不能全部精通。有些人像杨宪益，他是在英国学古典的，他在自传上讲，他在 Oxford（牛津）的时候，希腊文和拉丁文就没有真正好好用功过。钱锺书在牛津也没有念希腊文。总之，今天要求人文学者全面精通经典，无论中外，都不可能。只能每人就性之所近，选若干部为研究基地。所选也不一定是十三经，前四史和诸子也是经典。事实上我们知道，宋朝以后，四书已经取代五经了，宋以前大家都念五经，唐朝早期是接续南北朝的传统。所以唐朝的取士有五经，还有诗赋，五经也还非常重要。到中唐以后，就不太一样了，韩愈的诗说"春秋三传束高阁，独抱遗经究终始"，他只看经书本文。但是你要不看注跟疏，那本文就不一定能看得懂。后来明清时候的科举考试就是你自己选一部经。就是汉朝的时候，儒生也不是五经都通的。当然像马融、郑玄那样都通的也有，但毕竟比较少，那就是大师了。当时的话就叫"学究一经"。"学究"这个词即由此而来。专研究一部经书，靠那个起家。我的具体建议是：先选定自己的专业领域，再就研究题目相关范围选出一两部最主要的经典，下切实功夫，以之为基地，以后再随新研

究题目扩大到其他经典。久而久之，重要经典便都接触了，弄熟了。至于经、史、子、集中最中心的作品，则在暇时阅览，一步步扩展对于经典的了解。今天已不可能先找出几年时间遍读经典了。王国维可以师法，他就是结合着研究而读经典的。

先立其大，则小者不能夺

陈：实际上现在我感觉我们做研究，大都是采取比较功利的态度，就是针对我们现在做的这个问题，围绕这个问题来看书。简单地说，就是在对待问题上是“不择手段”的，围绕着这个问题，只要是能找到解决的方案，或者循着这个路向，有可能有解决的方法，然后再深入地看书。很难说是完全凭着兴趣，不带目的性地泛览。

余：我不反对“环绕问题看书”，但这是训练已成熟，独立从事研究时的事。在这以前还是要在大学和研究院时期读一些基本经典，然后才有资格进行“狭而专”的研究。像过去芝加哥大学有“伟大的典籍”（Great Books）这一类的通识课程，就是选取柏拉图、亚里士多德、莎士比亚等若干伟大的不朽的经典，让学生读。这是基本训练，不可以不具备。有了这一训练，是做学问入门，还

谈不上精通古典。但若没有这一训练，立即翻书找材料写论文，那是不合格的。

陈：对。现在培养研究生，我看很多也只能这样，基础还不是很牢固的时候，就要开始找题目，写论文。

余：那很难搞好。如果从资料中间随便找一个问题，然后其他方面就不看了，也不能真正了解，全面了解，是吧？只能钻牛角尖。所以现代学者的研究专题，有的好像写得很丰富，其实是让专题离开了它所属的那个社会和时代的脉络。整个文化不是一个平面的东西，是立体鲜活的，必须先发展出一个整体观，然后才找小题目做研究。

陈：我读先生的著作，感到先生在讨论历史问题的时候，所呈现的图像是立体的，像《朱熹的历史世界》，从北宋初年的古文运动和新学一直讲到朱熹，这是用历史学的方法讨论思想史的问题。同时又举出很多的例证，比如，谈到王学在南宋孝宗朝还很有影响，您举魏元履想上疏要罢祀王安石父子，追祀二程，宰相陈康伯要他先密不告人，并且说“恐人笑君尔”的例子，既说明问题，又很生动。

余：研究历史上的问题是需要立体化才行。不管你的研究重点在哪里，无论是在文学、在哲学，还是在史学，你要呈现出来的是一个活的图像，尽可能让当时的文化状态

复活在眼前。譬如研究思想史，不是仅仅列举当时的著作和其中思想的内容，而是把思想放在当时生活脉络中去了解。你既要重新建构古人生活方式、价值系统，也要注重社会、经济、政治变化等。

陈：一般做思想史都是讲概念，都是讲概念的变化，偶尔涉及制度、政治和生活，也只是作为简单的背景来介绍一下。读您的著作，我感觉这好像是从历史的角度来做思想史，是从政治、社会、制度和其他很多方面来谈。

余：我认为每一相关方面都要有大体的认识，然后才可以集中讨论自己想讲的东西。你不可能精到什么都知道，那是做不到的，但是大体的了解一定要有，然后你才能有一个整体的观念。一个立体的全面性的掌握，那个时代在你心里才是活着的。

陈：就这一点而言，是有一定的难度的。这个恐怕就需要博览了。

余：不止是博览，还要深思，如此才有可能把初看不很相干的东西联系起来，这便是给历史研究以生命，使过去遗存下来的文本、文物等活了过来。在这一过程中，要能抓住大的东西，孟子所谓“先立乎其大者，则小者不能夺矣”。你要是只注意一件件孤立的事实，纠缠在细节中，就比较麻烦了。

陈：这可能就是司空图《诗品》里讲的那个“超以象外，得其环中”。

余：是要“得其环中”，当然这也可以说是《庄子》的想法了。“得其环中”就是里外都要顾到。像诗也是这样的，诗的内容，诗本身的好坏，诗是在什么情况下写的，诗人到底想表达些什么东西，要不了解诗人的生活，就很难理解。诗人生活又是当时整个政治文化社会生活的一部分。研究杜甫，你就非要研究整个盛唐开元、天宝间的历史、安史之乱等等，与这些有关的书都得好好念，然后你才能抓住杜甫到底关心什么。你提及《诗品》，大概是想谈一谈中国文学史上的经典问题。文学经典如《诗经》《楚辞》以下多得不可胜计。汉魏乐府当然也是经典。

陈：还有《文选》。

余：是的，还有《文选》。但《文选》的重要性已超出文学史以外，必须联系到唐代“精熟《文选》理”，始能高中进士词科这一事实上去。如果念文学批评，那么《文心雕龙》《诗品》，还有很多的诗话词话之类的作品都是经典。如果不精读其中一部分，便不大可能真能研究中国文学批评。仅靠西方学说是不行的。熟悉若干经典即中国人常说的“看家本领”，无论经、史、子、集都不可

少了此本领。过去有成就的学人都是这样的，我可以肯定地这样说。他们都有一两部书作为看家本领，关于这一两部经典里里外外他都能搞得很清楚。今天做学问的情况可能跟以往有所不同，教育制度不一样了，现代化了以后，要学的东西太多。像现在哪能专读中国书呢？晚清西学传入之后，中国人文研究进入一个新阶段，即比较文化日益重要起来，《四库全书》的范围已不足以包括人文学问了。

陈：就是说对中国的典籍比较熟悉，然后再要有自己的看家的本事，除此之外，我们还要结合、借鉴一些西方的方法和学术轨范。

余：我最近讲国学的问题就引用王国维的话说，“中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰”*。两种学问，越来越分不开了，西方成为一个必要的参照系。清末民初的王国维、梁启超，以至刘师培、章太炎等都是西方参照系之下为国学别开生面的。中、西二学要彼此同时进行，才有好的效果。像你现在研究《诗经》，也不能不看西方的某些观点，而不光是看汉学家的了。汉学家也是受他那个时代

---

* 见《“国学”与中国人文研究》（2010年1月15日），载余英时《史学研究经验谈》，上海文艺出版社，2010年，99页。

西方的一些文学、思想和学术潮流的影响。

陈：是这样的。像讲《诗经》的葛兰言（Marcel Granet），他就是受涂尔干的影响，从早期初民社会中流行的节日庆典、歌唱求偶的角度来理解《诗经》，选出他认为属于对唱的民歌……

余：是啊，葛兰言是从 Sociology（社会学）的角度来看诗歌，看到《诗经》就特别注重某些人类学上的这些歌舞节庆之类的。所以他是一个很明显的例子，把社会学的观点、人类学的观点带进中国汉学研究，原因就在他跟涂尔干的关系。

陈：在哈佛读书的时候，您觉得在西方的学术训练，还有思想这方面训练，对您影响大的有哪些方面，哪个领域，或者哪些著作？

余：这事说来话长，这里只能扼要讲一讲。前面说过，我初去哈佛的身份是"访问学人"，而且以为最多只能访问两年。因此第一学年贪多，听了许多不同领域的课，如西方思想史、欧洲中古史、文艺复兴史、当时著名的社会学家帕森斯（Talcott Parsons）的"社会系统"新理论，还有哲学系的历史哲学等。当时我的背景知识不足，不过得个大概而已。第二学年哈佛燕京学社让我改变身份，成为历史系研究生，攻读博士学位。但我对西方学

术和思想的兴趣依然很高，决定第一年主要还是受西方学术的训练，因此选了欧洲古代政治思想史（政治系）、罗马史（历史系）、历史哲学（哲学系）。但这次是修学分，正式做研究生，必须考试和写论文，和美国学生一样受训练，不再能像"访问学人"那样，自由听课，自由读书了。第一学期有此三门重课，实在吃力。当时的我可谓糊涂胆大，不知天高地厚。第二学期也还是以欧洲史为重心，选了文艺复兴和宗教改革等课，还有古代政治思想史是连续到下学期的一年课程，吃力如故。这些课程确实给了我比较严格的训练，是我以前在燕京大学和新亚书院所没有得到的。今天回顾，所得至少有两大方面：第一，方法上的训练，知道西方是怎样治学的；第二，开拓眼界，发展出一种比较历史和比较文化的观点。这两点对我以后研究中国史发生了深远的影响。

陈：您当时的老师是美国人吗？

余：不全是美国人。如教罗马史的是1956年从牛津到哈佛访问的大名家赛姆（Ronald Syme），当时费正清鼓励我选罗马史，以与中国传统帝国作一对照。教西方古代政治思想史的是哈佛政治系权威，原籍德国的佛烈德里治（Carl J. Friedrich），说话还有很重的德国口音。我从他的课上，初次系统地阅读了柏拉图、亚里士多德……等

人的古典著作。教授历史哲学的是美国人，当时是哈佛哲学系主任，分析哲学名家。他的课触发了我比较章学诚和柯灵乌（R. G. Collingwood）的历史思想。他的大名是怀特（Morton G. White），他是伯林（Isaiah Berlin）的好朋友，我因他在课堂上的介绍，而对伯林的思想史研究发生了极大的兴趣，从此收集了伯林的一切著作，一再反复研读。怀特和我很有缘分，他后来（1970年）离开哈佛，转到普林斯顿高等研究所专做研究，退休后定居在此。我因此和他再度往来，相聚多次。他至今仍健在。

但我在研究生的第二学年必须决定选欧洲史某一特定时期作为博士计划中的副科。（主科当然是中国史，导师是杨联陞先生。）几经考虑，最后我选了文艺复兴到宗教改革（大约1300—1600年）这三百年的历史做副科。所以从1957年以后我便全力修这段历史，细读指定的相关名著，选修考试课程和讨论班。这次我的老师是基尔莫（Myron P. Gilmore），也是美国人。但他休假时则聘文艺复兴的大家基尔伯特（Felix Gilbert）代课。因此我也有机会在基尔伯特门下进修。他后来在普林斯顿高等研究所任教授，只研究不用教课。他原籍意大利，也有口音，在文艺复兴这一领域，他成名在基尔莫之前，著作

极多。我在这两位教授的指导下，读了布克哈特（Jacob Burckhardt,1818—1898）的经典著作《意大利文艺复兴时期的文化》（*The Civilization of the Renaissance in Italy**），使我终身受用。这是一部文化史的经典，也是文艺复兴这一门学问中的经典。一百多年来，这段文化史的研究已面目一再换新，布氏书中的一些具体问题也不断有新的修正。但此书之经典地位始终不变，我们今天研究这一段历史中的任何一方面，还是必须以布氏书为始点。这便是经典之所以为经典，它不受时间的限制。即使你修订了他的某些观点，你也还是要以他为起点。

陈：不能绕过他。

余：绕不过去的，因为这是奠基础的不朽之作。所以你问起研究方法，我认为怎样找到一部最经典的书去细细体会，恐怕是最能够得到方法的快捷方式。你要想知道怎么运用材料，怎样提出问题，怎么解答问题，看看最经典的学术著作，最精彩的学人，他们是如何做的，而不是去找机械式的历史方法，或专门去讲方法论，那是没

---

* Jacob Burckhardt（雅克布·布克哈特），*Cultur der Renaissance in Itaien*, English translation by S. G. C.Middlemore, *The Civilization of the Renaissance in Italy*（New York：Modern Library，1954），an essay and introduction by Hajo Holborn.

用的。像游水手册一样的东西，告诉你怎么呼吸，告诉你手脚的动作，那有什么用呢？你何不直接到水里去试试呢？

陈：当然对学生来说，直接到水里去那是需要一些胆量的。

余：所以我在预备考博士口试前，曾以此书为中心，读了一些重要的著作。就是我刚才说的，布氏此书对我影响很大。我在 1959 年写的《文艺复兴与人文思潮》（收在《历史与思想》），便是影响的实证。这本书中国人翻译过很多次。

陈：翻译过。在大陆很早就有中文版，大概 80 年代初的时候，我们当时都看这本书的中译本。

余：但是那个译本译得不好。好的译本，最近倒是有一个，台湾的女教授花亦芬翻译的。她是译注，她不但译，还有注释。她是从德文翻译过来的。所以无论就语言或理解而言，她的新译本比之前的两个译本都好得很多。而且，她在德国受过训练，所以大家看这一新本就可以了*。

陈：是什么时候在台湾出版的？

余：刚刚出版的。我不记得是哪一年，好像是 2007 年，出

---

* 雅各·布克哈特著，花亦芬译：《义大利文艺复兴时代的文化》（台北：联经，2007 年）。

了才三年。那是很大部头的一本书，因为再加上注，所以就差不多有六七百页。她书的前面还有一篇很好的导论，后面又有注。导论中也牵涉到研究问题的，也谈到以前的中文翻译。当然，这个我还需要再花工夫仔细看看，我是前两年才收到她这一本书的。

洪煨莲（业）与杨联陞

陈：当时您在哈佛念书的时候，洪煨莲（洪业）先生还在那里吗？

余：洪煨莲在，我常常跟他在一块儿聊天呢。

陈：他那时候是在教课吗？

余：当时他没教课，他是做研究。只有在杨联陞先生生病的时候他教过一个学期。从那以后就再没有，因为他年纪也大了嘛。

陈：那个时候洪先生多大岁数？

余：洪先生那个时候大概六十多岁。

陈：您和洪先生经常能见面吗？

余：经常见面。因为我父亲是他的学生，我父亲在燕京大学教书时跟他念过书。他是教西洋史学的。我是叫他“太老师”的，所以常常听他讲许多有趣的事情。人也非常

结实的。

陈：他做南明史做得很细，还有翻译杜甫的诗。

余：嗯，当然他最重要的是翻译杜甫的诗。最重要的工作是两本书：一本注一本翻译。

陈：像他这种情况怎么在美国也没有正式的教职呢？

余：没有，因为他是抗战以后的1946年出来的，后来他想温习温习。之前在中国日本人把他关起来了，后来虽然放了出来，但是他跟学术、跟西方汉学也都脱节了。他是在哈佛燕京学社做index（古籍引得）工作的主要负责人。应该是哈佛燕京学社帮他的忙，所以就请他到哈佛访问一年。那一年大概他教过书，主要是教一年或者是上一个课，后来局势变了他就回不去了。他夫人是夏威夷的中国华侨，所以他们家都在美国，不能回去了。他家里常常招待学生或者外来访客，胡适要去Cambridge，他把几个学生请到一块儿，见见面，谈谈话这样。给哈佛燕京社捐钱，他的功劳是很大的，因为他跟Henry Luce关系是非常好的。

陈：他跟Henry Luce很好？80年代初，刚改革开放不久，大陆很多学者去美国的大学访问，他们都是Luce奖助的受益人。

余：是啊！所以那个时候洪先生不能回大陆，也没地方可

去，哈佛燕京社就决定请他做一个研究员，把他留下来了。这是要帮他忙的意思，不是说当时哈佛有一个职位空缺，需要找他这样的人。哈佛当时没有招聘，没有别的空出来的位置。

陈：那杨联陞先生在哈佛是什么职称啊？

余：杨先生是教授。就是从 Assistant Professor（助理教授），然后一步步地升到 Associate Professor（副教授），然后 Professor（教授），最后是哈佛燕京教授，也就是 Chair Professor（讲座教授）。

陈：杨先生以前受的教育也是在大陆吗？

余：在清华，清华经济系的。他做了一篇关于唐代税制的论文，是跟陈寅恪先生做的，所以杨先生也是陈先生的弟子。后来在美国就在哈佛念 Ph. D。不过他还念过英国方面的学位，但主要还是搞经济的。他的博士论文就是翻译《晋书·食货志》。这是很难翻译的东西，但是他加上注，加上一个概论，把整个晋代一朝的经济史呈现出来了。后来收到他的 *Studies in Chinese Institutional History*（《中国制度史研究》）那本书里面 *。他是科班出身。洪

---

* Lien-Sheng Yang, *Studies in Chinese Institutional History*（Harvard-Yenching Institute Studies，XX），Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1961.

业先生在美国没有念完博士就回去了。杨先生跟周一良先生是同一时期的。

陈：那他跟周一良先生也认识吧？

余：岂止是认识，熟得不得了。因为周一良本来在燕京大学帮一个哈佛大学的 Assistant Professor 贾德纳（Charles Sidney Gardner）做副手、研究助理，帮他看中文和日本的资料。Gardner 回到美国以后，想再请周一良做副手，但周一良在哈佛念博士，有奖学金，不能接受，就向他推荐杨先生。所以杨先生是 Gardner 请的，用私人奖学金把他请来的。否则杨先生自己家里没有钱，不可能来。刚来的时候，杨先生住在 Gardner 家，然后他就申请到助学金，读研究生。Gardner 家里很有钱，他也写过一本书讲中国史学，很好的一本小书。后来 Gardner 跟另外一个人竞争哈佛的教职，那个人拿走了，所以 Gardner 就没拿到这个终身职的教授职位。但是那个拿到教职的 James Ware 后来也没有什么发展，连正教授也没有升成。所以哈佛燕京的系里面要求再加一个教授职位讲中国史，就请杨先生了。杨先生本来答应胡适之要回北大教书的，所以最后写信问胡同不同意，胡先生说同意他留下来。因为那时候中国局面也不大好。

陈：那是哪一年呢？

余：40年代末，1947年。

陈：杨先生是什么地方人？

余：他的祖籍是浙江，但世居北京附近。

陈：我看您写的《十字路口的中国史学》*上提到，缪钺先生是杨先生的内兄，我是从您的书里才知道的。

余：是杨先生的内兄啊。因为缪钺在中学教过杨先生的，看中杨的才华，就把妹妹介绍给他。这是中国老规矩，呵呵。杨先生的家在北京城外头有个县叫清河。

陈：他是清河人，那就是北京人。

余：他们家本来住在保定，后来又到北京来念书。

陈：那他说话也是一口京片子吧？

余：完全是京片子，而且京戏唱得极好。

陈：说到京戏，原来老一辈的在美国的华人学者很多都是很喜欢唱京戏和昆曲的。我前一段时间在看周策纵先生的书信，然后看到张充和的信，讲她唱昆曲什么的。

余：张充和是唱昆曲的。

---

* Ying-shih Yu, editor and principal author, *Early Chinese History in the People's Republic of China* (Seattle: School of International Studies, University of Washington, 1981). 中译本《十字路口的中国史学》(上海古籍出版社，2004年)。

陈：在昆曲上她是专业水平了吧?

余：她的水平是最高水平了，她跟俞平伯一块儿研究昆曲，跟俞振飞一块儿上过台，是昆曲大家了。最近大陆出的张充和的东西很多嘛。

陈：她们姐妹嫁人眼光很准。但俞平伯先生对昆曲喜欢是喜欢，可是唱得却不太好，他自己说自己引吭一曲，他的夫人、内弟和合肥姐妹都忍不住笑。

余：合肥姊妹是嫁的都是名人。

陈：她们姐妹一个是沈从文的夫人，一个是傅汉思（Hans Frankel）的太太。

余：还有一个是周有光的夫人张允和。周有光夫人还跟我和过诗的，所以我还给周有光的书写了序呢。《周有光百岁口述》* 那本书是我给他写的序。她跟我和过很多诗，这是后来张充和告诉我的。

陈：就是她和您给张充和的诗是吧?

余：和我的诗是因为大概在 1968 年左右，张充和在哈佛演出《思凡》和《游园惊梦》，我去看了以后给张充和写了两首诗。其中有两句是："不须更写还乡句，故国如今无此音。"我那时候是说中国已经没有昆曲了，文化大革命

---

* 周有光：《周有光百岁口述》（桂林：广西师范大学出版社，2008 年）。

嘛，所以我说："京华旧梦已沉沉。"

陈：我想起来了，我看到过这首诗。

余：你应该看到过。不但是张允和，还引出来很多人和诗，我在一九七八年到中国去的时候跟张允和跟周有光在北京机场匆匆见了一面。

陈：对，您是代表美国汉史研究小组去大陆考察的。傅汉思也去了。

余：对，我在诗的后两句写的是："不须更写还乡句，故国如今无此音。"* 后来"四人帮"垮了，昆曲恢复，她就和我说："故国如今有此音"了。而且这诗还是由写《梅兰芳传》的老先生许姬传 ** 亲笔书写在宣纸上的。张充和给这些诗起了个名字叫不须曲。所以有这么一段文字因缘。你要能找到广西出版的《周有光百岁口述》，你就可以

---

* 余先生原诗有两首，其一云："一曲'思凡'百感侵，京华旧梦已沉沉。不须更写还乡曲，故国如今无此音。"张允和和诗三首，其一云："十载连天霜雪侵，回春箫鼓起消沉。不须更写愁肠句，故国如今有此音。"其二云："卅载相思入梦侵，金陵盛会正酣沉。不须怕奏阳关曲，按拍归来听旧音。"其三："闻歌'寄子'泪巾侵，卅载抛儿别梦沉。万里云天无阻隔，明年花发觅知音。"另有其他作者和诗若干，张充和戏冠之以"不须曲"之名。见余英时《周素子右派情踪序》及周素子《记当代才女张允和》，收入周素子《右派情踪：七十二贤人的婚姻故事》（香港：田园书屋，2008 年）。

** 许姬传有《梅兰芳的舞台艺术》（北京：通俗文艺出版社，1957 年）、《舞台生活四十年》（北京：中国戏剧出版社，1961 年）等关于梅兰芳的传记。

看到。香港也很热闹嘛！因为牛津出版社给她出了一本书。北京也出了张充和诗书画集，也是我写的序。我在香港牛津大学出了一本《中国文化史通释》，把张充和的那首诗也放在里面了*。

陈：**您1978年去大陆的时候气氛紧张吗？我的意思是，那时候很少有外国的学术代表团来大陆，特别是文史方面的。那些学者去见您的时候，是您提出见谁就见谁吗？**

余：那当然了。我要求见谁，才能见到谁。缪钺先生当时就是我要求见的，因为杨联陞先生要我去看他。而那时候缪先生是被赶出来没地方住了，所以不能让我去看他。本来是领队的人说让缪先生到我住的旅馆来，但是我说那不行，缪先生是老长辈。后来他们就说等他们安排安排，“明天”再去。后来他们就给缪先生临时搬家，给了他一个好一些的房子。

陈：**看完之后没有把房子收回去吧？**

余：没有，缪先生怕要收回去，后来还找人到成都来感谢我。我当时一点都不知道。陪我们的是历史所的林甘泉。一路陪我们一直到敦煌、成都都是他。

---

* 见余英时：《中国文化史通释》（香港：牛津出版社，2010年；北京：三联书店，2010年）。

俞平伯与钱锺书

陈：那您也见了钱锺书先生。

余：那是我要求见的。我是要求见俞平伯、钱锺书两位先生。在俞平伯家见面的。

陈：那时候俞先生应该是住在永安里那里，您是到永安里去见的吧？

余：不是永安里，是三里河。

陈：钱先生也到俞平伯先生家里？

余：还有余冠英。余冠英是傅汉思，也就是张充和的先生要见的。他们就这三位先生，我们这边大概有六七个人呢。

陈：代表团就您一位中国史学家吧？其他几位做什么啊？

余：所以我们就分组谈话。我主要是和俞平伯和钱锺书两位先生谈，而傅汉思他们几位主要和余冠英先生谈话。

陈：您还记得当时在俞先生家见面的细节吗？谈话主要是哪方面的内容？

余：我记得和钱先生是从钱宾四先生说起的，钱先生说他和钱穆先生是老本家了，如果叙起谱来，他应该算是钱穆先生的"小长辈"。这事我后来还问了一下钱宾四先生，钱穆先生说钱锺书先生说得不对。钱穆先生说他们两家不通谱，所以根本算不出辈分的。

陈：但他们都是吴越王钱镠的后代，都属于“吴越王孙”吧？俞平伯先生跟您讲《红楼梦》，是不是因为您写了《红楼梦的两个世界》那本书？*

余：之前是张充和回北京，她把我那本《红楼梦的两个世界》转送给他的。访问那天，他的外孙韦柰告诉我，他的外公很喜欢《红楼梦的两个世界》，读得很仔细。我的书是批评“自传说”的，恰好俞先生也早有此意。有些专家把自传说发展到极端，太过头了。《红楼梦》当然包括了作者身家背景的某些部分，但作为一部小说，曹雪芹一定有一套创作构想，否则怎么能成伟大作品？俞先生同意这一看法，所以我们谈得很入港。钱锺书先生也有兴趣。他告诉我说：“乔木同志说，‘曹学不是红学’这一点还是靠海外汉学家指出来的。”我和余冠英先生就没有太多的交谈，不过我知道钱先生有一部大著作《管锥编》即将出版则是余先生告诉我的。后来钱先生还跟我约稿，说有一个关于《红楼梦》的专刊。

陈：噢！我知道，那是文学所的《红楼梦研究集刊》**，主要是

---

* 余英时：《红楼梦的两个世界》（台北：联经，1978年）。

** 中国社会科学院文学研究所创办之《红楼梦研究集刊》由《红楼梦研究集刊》编委会编辑，上海古籍出版社出版。1979年11月出版第一辑，1989年10月出版第十四辑后停刊。

陈毓罴、刘世德几位先生办的。

余：那时候我还不认识陈毓罴先生，是后来到威斯康辛才见到他的。钱先生后来还给我写信约稿，但我那时已经不做《红楼梦》研究了。当时钱先生跟我谈《红楼梦》，我相信他事先也看过我的一些材料。这是中共接待外面来的访客的一般规定，先摸清对方的底牌。

陈：我想钱先生应该不会太积极为官方说话吧？

余：钱先生当然不肯做官方的传话筒，但有时为形势所迫，也不得已而为之。大概80年代初，我在台北拜候钱宾四师，他刚收到钱锺书一封两页的亲笔信，交给我看，那是真迹，毫无问题。信上说，苏州即将庆祝两千五百年建城纪念，准备举行大会。“有关方面”托他写信“先容”，后面将有正式邀请函。宾四师说，信不知是谁从大陆带来，放在他信箱中的，因为信封上无邮票，且是敞开的。宾四师并没有回信。后来杨绛还写了一篇回忆文章，提及此事，对于宾四师置之不理，似有微词。其实宾四师此时对钱基博、锺书父子好像也有些心理不平衡。起因是杨绛写过一篇文章称颂钱锺书的绝世天才，其中引了一个例子。1931年宾四师的名著《国学概论》（商务）上原有钱基博先生的序，而且“有所针砭”。宾四师在《自序》中还特别

向“子泉宗老”致谢。但杨文第一次揭露：这篇序竟是钱锺书代笔，而且“一字未易”。那时钱锺书刚入清华不久，最多大学一二年级，年纪也才二十岁，能代父写这样讨论学术史（主要是清代）问题的序文，的确是天才。这事很快传到宾四师耳中，他的感觉可想而知。他原以为“子泉宗老”对他的著作很郑重严肃，不料竟不肯亲自下笔，委之年甫弱冠的儿子。所以后来台北联经的“全集”本《国学概论》中便不再收钱基博的序了，连带着《自序》中谢“子泉宗老”的话当然也删掉了。这件事我不便和宾四师谈及，但我一查“全集”本《自序》，便恍然大悟。但此事至今尚未受人注意，我觉得应该把事实说出来。

陈：钱先生还说过什么有趣的事，在您记忆中留下比较深刻的印象吗？

余：钱先生和我谈到马克思的浪漫史，我以前和你提过吗？

陈：这事没有说过。在我们大陆的中小学课本里，只学过马克思和燕妮的伟大爱情。

余：我已经记不起话题是怎么转到马克思和燕妮身上的。但我依然记得钱锺书的表情一下子变得很淘气，说他读到了马克思浪漫史的故事，感觉十分有趣。我问他是私生子以外还有别的什么风流账吗，他说就是私生子

的事。原来燕妮出身小贵族之家，她和马克思结婚后，母亲把身边的婢女 Lenchen Demuth 送给女儿做伴。几年后 Lenchen 和马克思生了一个私生子，即 Frederick Demuth，从母姓。这件事在马克思身前身后都瞒得很紧，恩格斯特别帮忙，不惜自己代友人受过，但最后仍然泄露了出来。这在西方早已是公开的秘密，英国伯林（Isaiah Berlin）的《马克思传》早就提到。钱先生在牛津和伯林差不多同时，也许读过他的《马传》。但我诧异的是：他为什么向我特别提到这件事？后来我得到一个自以为是最合情理的结论，他是借此故事向海外的访客表明：他从来没有奉马克思作圣人，也不信仰马克思主义。回美之后，我有一次和史华慈先生聊天，提及这件趣事，他也大笑，并且同意我的分析：钱锺书不是炫耀渊博，而是对他自己的独立精神正式表态。

陈：我想钱先生当时地位也比较特殊，因为翻译《毛选》，我想别人奈何他不得的。

余：这个具体的也不知道了。他来美国的时候，在我的车上，我还曾经问过他这一点，我说："外界传说您和毛的关系很深。"他说不是那么回事，他翻译《毛选》也没做什么事，只是别人翻译的，他来看看。后来杨绛也写过这方面的事，曾经提到当时翻译《毛选》就碰到过

难题，毛泽东说“孙悟空钻进牛魔王的肚子里”，那当然是说错了，应该是“铁扇公主的肚子里”。但是，伟大领袖怎么能说错话呢！谁敢改呢？可不改又不行，后来还是请毛改了。钱先生自己说他只校阅，未参与译事，翻译的另有其人。当然，译《毛选》应该会起一些保护作用的。不过，钱先生也不是完全没有危险，《宋诗选注》就差一点儿被批嘛！很多人已经写文章开始围攻了。后来还是小川环树和何其芳帮了忙。小川环树对《宋诗选注》很佩服，何其芳也很佩服，还请夏承焘帮忙写了称扬的文章，才躲过了一劫。我记得我还跟钱先生提到过，胡适看了他的《宋诗选注》以后，曾经说这本书诗选得并不太好，但注释都很好。胡适基本上是说钱锺书是天才。

陈：俞平伯先生那个时候跟您谈《红楼梦》，他那个时候已经不用担心了。

余：那个时候已经没有问题了。因为读了我的《红楼梦的两个世界》的关系，他对我引及台湾杜世杰讲的猜谜红学还特别有兴趣。我当时手头有一本，还送给了他。那本书说《红楼梦》是吴梅村（伟业）做的。在《红楼梦》里面也找了些证据，搞来搞去，什么“吴”啊、“梅”

啊、“村”啊之类的，拼凑起来*。俞先生对这本书很有兴趣，因为他本人也是反对自传说的。

陈：俞先生可是在《红楼梦》上吃了苦头的，我记得听陈毓罴先生说起过：俞先生下干校的时候，遭到农民的批斗。农民说：“你这个反动分子，竟敢反对伟大领袖毛主席。”俞说：“不敢！”老乡说：“你还有什么不敢的，你居然写了本《红楼梦》反对毛主席！”俞连忙说：“不敢不敢！”

余：俞平伯校订《红楼梦》，其中有十回是请钱锺书提意见的。钱提出了无数条建议，好像只有一小部分被接受，其余未被理睬。这是记在钱的《钱锺书手稿集》中的，也有人写过文章，批评俞平伯先生未能纳善，可见学问不及钱。钱手稿中确有微词，不过没有那么露骨。我总觉得，从手稿中找材料，骂尽所有人，对钱先生很不利，让人觉得钱太目中无人。钱先生自负则有之，但很有分寸。经“钱学专家”火上加油，便完全走样了。这对钱不很公平。

陈：是有人提倡“钱学”，好像还有“钱学”研究机构之类的。现在总有人提出这个学那个学的，也不太讲什么学理，

* 杜世杰：《红楼梦原理》（台中：撰者印行，1972年）。杜据《红楼梦》中以及甲戌本眉批中“吴玉峰题”、“东鲁孔梅溪题”、“其弟棠村序”诸语中“吴”、“梅”、“村”三字，又引其他资料，证《红楼梦》为吴梅村作。

大约总是想当开山祖师之类的。

余：听说有关于“钱学”的专门刊物，不过我未见过。我所看到的“钱学”文字，有时似流露出一种“个人崇拜”，特别是强调钱先生于书无所不读，过目不忘，自古及今，无人能及。所谓“博闻强记”和“背诵如流”在传统中国很受重视，使一般人惊为“天人”。但这种记诵能力，人各不同。古今中外，记忆力平常而学有大成的，也不计其数。这个道理章学诚讲得最透彻，即所谓“人之才质，万变不同”。所以人当各自发现性情所近，选择专业。没有特殊记性的人，不必勉强去学记忆，那便是画虎不成了。爱因斯坦说：凡是百科全书上查得到的知识我都不记在心上，免得把脑子占满了。这在西方也是一种很流行的看法。一般而言，对于具有如照相机式的记诵能力的人，我们都很羡慕，但却引不起敬佩之感，因为这是天生的才能，不是后天努力的成就。钱锺书先生却另具一格；他的记性和悟性都超乎常人，但更难得的是他从幼年起便全力以赴，运用先天禀赋以追求百科全书式人文知识。我们读《谈艺录》和《管锥编》，不能不佩服他读书既博且精。现在我们又看到他的《手稿集》，知道他写笔记之勤且详，对他何以能博闻强记，便丝毫不感到诧异了。他治学是采取一本一本的书，循

诵而下，不但心到而且手到，记诵之广，奠基在此。但最值得我们敬重的不是他的天生才能，而是他的精进不懈。他以读书为宗教，一生造次必于是，颠沛必于是。他有“书痴”之号，其实即是“读书教”教徒的另一种称呼。他的“读书”的方式也和他的天才是互相配合的，别人也无法学他。在这一读书方式下，他自然而然地将许多大大小小的信息储藏在脑中，就像今天的计算机一样。信息如此之多，无论下笔或说话，不知不觉地便要引书中之言。他以笔记的方式来组织自己辛勤得来的信息，以个别作者或文本为主体，也是必然的了。读书多而记忆强确是他的特色，在接谈之顷尤其能发生震慑对方的作用。但换一个方向看，这个特色或特长也可以成为他精神上的负担。

陈：这个话我是第一次听说，好像没有人讲过。

余：我的意思是说：钱先生记诵的信息或知识过多，遇到机会便不自觉地涌溢出来；他并不是故意要把同座的人比下去，但给人的印象却是“露才扬己”，有心压倒别人。

陈：我也听到过一些事情，如钱先生去美国的时候，和费孝通等几位回答下面听众的提问。钱先生一般都是先回答，后来有人问费孝通问题的时候，他就说：让钱先生回答吧，他懂得多。

余：钱先生心直口快，有时谈到与学问无关的事情，他为正义感（西方所谓 sense of justice）所驱使，也会忍不住要说实话。我记得在我家聚会的一次，他当众对吴晗、冯友兰等人都有坦率的评论，而且是外面的人不清楚的。

陈：何兆武先生写的《上学记》好像对冯友兰先生也颇有微词，主要是说他仰望权贵。

余：冯先生受到的责难已太多了，我不想再强调这一方面。为什么大家对他的责备特别苛刻呢？我想这和他提倡的哲学有密切关系。他在《新原人》中把人生分为四种境界，由下而上：一、自然，二、功利，三、道德，四、天地。他以"天地境界"自许，但 50 年代以后他的实际表现似乎在"自然境界"和"功利境界"之间。因此 80 年代之后，大家对他便纷纷议论了。这是因为大家用较高的标准去要求他在实践中有超乎流俗以上的表现。他自己在《三松堂自序》中也承认"有哗众取宠之心，不是立其诚，而是立其伪"，可以不必深究了。何兆武先生说冯先生"仰望权贵"，一般意见也是如此。不过我要为他开脱一下。我认为他的思想最深处，始终离不开向"帝王"进言的意识，只要读一读《新事论》中《应帝王》一章即可知。他不敢以柏拉图的"哲学王"自

任，他的中国背景使他只想做“王者师”，或至少做政治领袖的高级顾问之类。40 年代中，他对蒋介石曾有此期待，不过《三松堂自序》中故意丑化蒋，把真相完全掩饰了。但我们仍可从他在《自序》中对毛的态度看得很清楚。1949 年他上书自效，却得到“总以采取老实态度为宜”的答复，虽心中“有一点反感”，得到御札则引为无上光宠。1957 年招宴中南海，不幸未得机会与毛多说话。毛送客人出大门，人人都去了，只有他站在车门旁不舍得走，有所期待。卫士提醒毛，“还有一个客人”，毛转头招手告别。显然使他失望。以后毛有两次“拉手”谈话的亲切场面，再加上刘少奇和周恩来也从旁凑兴，夸奖一二语，他简直喜不自胜，又写诗，又写对联。我认为这都是向帝王进言的潜意识从中作祟，不过境界确实未超出“功利”之上而已。

陈：冯先生您熟悉吗？

余：1982 年夏天，夏威夷东西中心开了一个为期十天以上的“朱熹国际会议”，冯先生是大陆代表团的一员。这十天中我常有机会和他接触并谈天，主要是因大陆其他与会者都不太和他接近，避之唯恐不及。后来在另一美国会议上，我和哥伦比亚大学的狄百瑞（Theodore de Bary）偶然谈起哥大也许可以赠冯先生一个名誉学位。狄百瑞

认真考虑了这个提议，最后决定在1982年9月间颁荣誉博士学位给他。我也因此受邀观礼。晚宴时坐在冯先生旁边，交谈较多。由于这些近距离聚谈，我对他稍稍有点了解。

陈：在80年代末的时候，我和北大历史系的一同学曾经尝试翻译过狄百瑞先生的一部著作《道学与心学》，当时没能出版，现在可惜稿子都不知道到哪里去了。我听哥伦比亚大学的李峰教授说，狄到现在还在教书，他已经九十多岁了！

余：是的。狄百瑞是虔诚的基督徒，一生奉献给教育。那是真的。他有一种信念，倒不是为名为利什么的。

陈：1978年那次，历史学界您见到哪几位？

余：当时大陆的史学家我只见了一位，就是唐长孺。在故宫里面见的面。

陈：怎么安排在故宫见呢？

余：不晓得为什么。

陈：我看您的书上讲到唐长孺先生的观点问题。讲魏晋史您提到他的观点，就是门阀制度的经济基础是占田制。

余：他有些制度问题讲的跟杨联陞先生是一样的。杨先生讨论《晋书·食货志》时就提出这个观点了，他没看到，他不看英文的著作。所以当时我就问他，参加Cambridge

History 有没有兴趣 *，他没什么兴趣。唐先生非常谨慎，不敢说什么话。

陈：1978 年，那时好像属于文化革命刚过去，还没有完全正常化的状况下。大家可能都比较谨慎。

余：是的，大家还如惊弓之鸟，都极为谨慎。

陈：钱锺书先生是不是说话比较自在一点？

余：他似乎比别人都大胆得多，也许是才气高、学问大，很难藏得住想说的话。

陈：钱先生是属于才太高，不由得不溢出来。

余：而且他看人家的毛病，早就看得清清楚楚的，所以许多人对他恐怕都不免忌惮三分。我曾经给他们夫妇写过诗，前一句说他是“冷眼不饶名下士”，说他冷眼旁观，一个都不饶。后一句是写杨绛的，杨绛写过戏剧的，所以后一句我就说“深心曾托枕中天”，就是讲杨绛的 **。

陈：您什么时候开始学诗的？

余：在乡下已经开始了，比较早。我在《我走过的路》上说

---

* 这里指受杜希德（Denis C. Twitchett）教授委托，询问唐先生是否有意愿参加《剑桥中国史·魏晋南北朝卷》的撰写工作。

** 全诗云：“艺苑词林第一缘，春泥长护管锥编。渊通世竞尊嘉定，慧解人争说照圆。冷眼不饶名下士，深心曾托枕中天。辅轩过后经秋雨，怅望齐州九点烟。”见余英时《我所认识的钱锺书先生》。

过的，一个老先生谈恋爱的时候。他教我们平仄，好玩得很呢！

陈：对，想起来了，您是说老先生喜欢上一个寡妇，在谈恋爱的时候，不由得诗兴大发。这个特别有趣。您有没有想过要编一本诗集呢？

余：这个我从来没有想过，只是随手写了以后，就随手散了，也不知道哪儿去了。过去《中外文学》上有人曾经收集刊载了几十首。我反正也不是诗人，偶而写写，抒发一下感情而已。

学术与爱国主义

陈：我们在讨论问题时，思维逻辑方面常常会犯一些基本的错误。比如说，我读学术论文的时候，看到有两种错误是学者写学术论文最容易犯的：一个是把必要条件当充分条件，比如说在红学里，讨论后四十回的作者，学者们的论述有时候看似很有道理，但仔细推敲起来，就发现很多学者都不太严密，把必要条件当充分条件。还有就是分类的问题，不少论文在分类的时候没有注意到，类项之间是不能有重迭的，否则，分类也就失去了意义。您觉得在思维逻辑方面应该注意什么，应该怎样训

练自己？

余：如何思考问题是要有基本训练的。这可以从一些入门的有关逻辑思维的书入手。胡适曾提倡过杜威的《怎样思想》（*How We Think*），后来美国逻辑大师蒯因（Quine）也和一个学生合写过《信仰之网》（*The Web of Belief*），其1978年修正本更好。此二书都可以使我们避免思唯上的矛盾。

陈：我在想是不是眼界和胸襟也很重要？先生讲《怎样读中国书》的时候，强调做学问要虚心，我看清代学者的资料时也常看到他们这样说。乾嘉学者中，有的更强调"读书不可有自己之意见"，像钱仪吉。他自己似乎不光这么说，也是这么做，一生只是校勘古书。当然校勘之学也是基础，也相当重要，但是学问之道是否也有境界层次之分？先生对这个问题怎么看？

余："读书不可有自己之意见"，我想不大可能。怎么能没有自己的意见呢？

陈：做学问胸襟和眼界也非常重要。比如在讨论考据形成的内在理路问题，您有一段话我认为非常精辟："尽管清儒自觉地排斥宋儒'义理'，却在不知不觉之中受到儒学内部一种新的义理要求支配。"由是进而谈到顾炎武"藏理学于经学"等宗尚，由此来解释戴震在义理与考据学

问之间的张力，真有砉然响然的效果，的确引人深思。我想在讨论专门问题的时候，是需要相当的思想与逻辑的训练，才能高屋建瓴，不至于只见树木，不见森林，不知道这样理解是否准确？有的学者非常善于校勘，知识准备也很充分，学问也很渊博，但是如果要让他完整地论述出来，做成一篇文章就很难。

余：这个要有意识地训练自己。没有立体感，看问题就只会从小地方入手，还是要多读。不能提升出来就不行了，永远看到的都是小东西。要能观其大，因为一开始沉浸在训诂琐细之中，搞得很多，人的观点就不容易出来了。因为人只有那么多精力。

陈：还有一点，我有时候感到，我们做学问经常会与民族感情纠连在一起。

余：这是要提防的东西。

陈：我看钱穆先生有一次就讲，祖国是母亲，母亲再丑你也都不能嫌弃。可以想见钱先生的民族感情比较深。我的一位好友，大学的时候在素书楼听钱先生讲课，他说，钱先生有一次忽然感慨地说，我现在在给一群外国人上课，他的意思是从文化、习俗、礼仪、服装上，最根本的从内心深处说，中国人的一套都已经没有了。

余：钱先生从幼年起便关心“中国会不会亡国”的大问题，

此念支配了他的一生。他有深度的民族情感是人人皆知的。但他还有很理性的一面，对于西方文化也知其长处。你提到的那些话只是老年人的一时感慨，不足为凭。

陈：我们中国学者有时候见到外国学者写中国的东西的时候，反应过激。做中国学问，我觉得尤其是我们中国学者往往容易和民族感情纠结在一起，这当然不可避免，但有时是否也会影响我们的判断？比如说我认识一个日本早稻田大学的学者稻畑耕一郎，他说他在80年代初的时候在中国非常有名，因为他写过一篇文章说屈原是虚构的人物，遭到批判。我想我们是否应该从学术角度来讨论他的说法，也可以从学术研究的角度来否定其说法，而不应该牵扯到民族感情，因为这样反驳反而无力了？我们很想了解先生对这一类事情的看法。

余：这个我知道。其实胡适之早就这样讲了，他也说没有屈原这个人，司马迁的《屈原贾生列传》是不可信的。他也是提出问题来了，因为屈原我们知道的不多。我想屈原这个人可能是有的，不过已经虚构化了。所以很多中国学者对汉学家一概看不起，是有这个倾向，不过也不能反过来一边倒地专捧。汉学家还是有他们的缺陷，有他们的限制，因为他们看书到底不能看得那么多，只能多少钻一点，但是钻的时候很投入。在西方他们有他们

的训练，这种学术训练在汉学上是起着某种作用，可以取得某些成绩，那是没有问题的。他们往往是在一点上或在一个角度上追索。

陈：对，很多人容易犯攻其一点，不及其余的毛病。

余：我们最好放弃过分的民族主义情绪，看看别人说的有没有道理，有些研究也是很有道理的，是我们看不见的问题。他们从另外的文化角度，有时可以看得见我们熟视无睹的现象。我们看得多了，反而没有问题了，提不出问题了。这叫旁观者清嘛！西方旁观者清这一点也是要承认的。有很多西方的年轻学者也是非常努力的、虚心的。所以这一点可以好好强调一下，对西方汉学不能一味抹杀，他有的限制也要提出。而目前的最大问题除了怎么做研究以外，是立志的问题。中国以前讲读书要先立志。现在都是职业观点，没有为知识而知识。

陈：对。现在都是商品观念和职业观点结合起来。我们现在教授等于都是出售知识的人，学生是顾客。

余：把教育和知识商品化了，学生也就没有了这个志向。现在很少有学生想的是我要深入了解中国文化，别无其他功利想法。不少人就是拿出一些怪论，惊世骇俗，希望能一鸣惊人，现在这种情况太普遍了。我认为这一点是不及“五四”那一代人了，那些人是真想追求知识，对

西方知识、中国知识都想追求。

陈：那时候国家危难之际，学生想的是知识救国、科学救国，这种观念比较普遍。

余：由于不了解外国，所以我们到处都碰壁。现在还有这个问题，好像认为我们经济发达了，就可以为所欲为的样子，实际上完全不了解外国。以为用从前的方式就可以应对，这样长期下去是要吃大亏的。政客对知识不尊重，把学者不当一回事，这在近现代中国也是有传统的，但愿对知识分子轻视这种思想不要“薪火相传”。政客和政党都以为思想上是他们最高了，别人怎样说都不会比他们高明，这是一个很大的问题。美国社会里，即使是总统，如肯尼迪、奥巴马，也是充分尊重专家的。他自已不会、也不敢乱做主的。1949 年前，大学校长是极受尊敬的，如蔡元培、胡适等人任北大校长，地位和声望甚至在国家元首之上。

陈：解放初我们的教授级别是和行政级别连在一起，相对应的。一个正教授相当于一个局级干部，副教授相当于一个处级干部。也难怪局长处长们不必把教授放在眼里，有的忽然心血来潮，对知识出现莫名憧憬的时候，就到某个学校去弄个博士、教授的头衔，这不是尊重知识，是对知识的侮辱。

余：现在教授的地位很低嘛。

陈：最可怕的是学者为了官方喜恶，也跟着做起"谀时"的学问。这在50到70年代最为露骨和泛滥，八九十年代好了许多，近十年来又开始沉渣泛起，只不过比以前谀得更高明，更为隐蔽，多了些学理作幌子。

取法乎上

余：我想我要强调的就是，要知道怎么念书，那就是得"取法乎上"，读精品，找学者公认的经典好好揣摩。不是讲内容，你不必记文艺复兴的内容，但要了解文艺复兴研究的开山祖师布克哈特是怎样把这个模式建立起来的。他是有立体感的，讲艺术、国家、个人主义、个人的觉醒，跟中古有什么大不同，这些端倪都是他先看出来的，他先指出来的。他指出来以后，慢慢人们会发现，有的地方说过了，有些地方还不及，研究不够，受到人家攻击，或者修改。那也没有关系，大纲大目是他提举出来的。这样你就慢慢得到读书的办法了。学习西方古典，有一个人叫 Werner Jaeger，也是德国人，是哈佛大学从德国请来的教授，他写了一本书原来是德文的，叫《希腊文化的理想》（*Paideia:The Ideals of Greek*

Culture）*。"Paideia"，是希腊文"教养"的意思，副标题是"The Ideals of Greek Culture"。这三大本是了不起的著作，把希腊的文化，语言的变化，柏拉图的作用等等的关系种种都做了一个很深入的了解，很清楚的解释。这部书我是很从中得益的，我都作了详细的批注。这是学者公认的最好的古典学家。

陈：但是您后来也不限于古典了，我看您讨论的问题也涉及思想史、哲学史、社会学这些领域。

余：因为历史是一门综合性的学问，必须要与社会科学、西方古典都要有点联系的，所以只要跟我研究题目有关的都要念几本书。有些著作，在我的书目上面是看不见的，我不能直接把它用过来，但很多是参考过的。这就是要靠平时积累的功夫。我在哈佛最早几年念的罗马史、西方政治思想史、中古、上古、文艺复兴、历史哲学都是跟中国没关系的，这些我都上过课，对西方有个大体上的了解。这个不是那么容易。所以我觉得最好的、最直接的办法还是找最好的书来念，念得很仔细，

---

* 德文原著：Werner Wiehelm Jaeger（1888—1961），*Paideia : Die Formung Des Griechischen Menschen*，Berlin und Leipzig：W. de Gruyter & Co.，1934—1947；英文版见 Gilbert Highet，trans. *Paideia : The Ideals of Greek Culture*，Cambridge：Harvard University Press，1986。

念完了再看一遍大体，择其纲要。这对中国史的研究也有触类旁通的作用，至少可以做个比较。没有比较就不好说什么，跟他有什么不同或者有什么相同，这里面就有意思了。所以今天讲历史，不能没有比较的背景。比较文化史、比较哲学，这样才能把中国特色讲出来。此外，我还可以提一个有关文艺复兴研究的大家，Johan Huizinga，他是荷兰人，1945 年才去世。他写过一本《中古之秋》(*The Autumn of the Middle Age*)*，讲中古怎么衰亡，文艺复兴怎么出现，他特别强调中古的变化、中古的衰微这一方面，主要是从 14、15 世纪的文化、艺术、文学的角度来讲述分析，生动极了。这书已经在西方英文翻译了两版了，第一次翻得不是很好，最近有新译本，更符合原文。这本书要细细看就知道怎么样写学术著作，社会史、生活史、艺术史、人的死亡观念和人的生活的观念，这书可以说早已被大家公认为经典的作品。读者消化了以后，对研究文化、思想都有很大帮助。还有一点就是看他怎么运用史料，然后从这些史料

---

* Johan Huizinga 的荷兰文原书名：*Herfsttij der Middeleeuwen*，1919 年第一版。最早的英译版见：*The Waning of the Middle Ages*（London：Edward Arnold & Co.，1924），其后出的英译本题为：*The Autumn of the Middle Age*（Chicago：University of Chicago Press，2004）。

中得出结论，argument（论辩）的逻辑怎么发展，在这个地方得到真正的训练，这比读历史方法论好得多，有效得多。抽象的东西有时候用不上的。你要研究中国，就要了解某一个时期在西方、或者说对人类而言是共有的问题，有些是西方特有的问题，中国就没有，有的是中国有的而西方没有，这样你就可以看出来了。中国研究的眼界就打开了很多。现在研究历史没有不跟其他文化作比较的，而且我讲的西方还不够呢，只是一部分，还有伊斯兰的、近东的、印度的、古代以色列的这几个大文明，如果多一点比较资料，研究中国会有开眼界的作用。

陈：所以我觉得读历史系在美国是最漫长的。在美国有一个统计数字说，历史系的博士学位平均十一年半才能拿到，似乎没有什么快捷方式。即使拿到了博士学位，也不好找工作。

余：因为历史涉及的东西太多了，我们要鼓励青年人读好书，不是任意找一本书，而是老师推荐的。而且要看他这本书是怎么写成的，从这方面注意。不光是说他讲了些什么主张，这事是次要的。要看他怎么样得到这些结果的，这样你就能学到针法，金针就在这里面。就不是鸳鸯绣好了才拿出来给人看，光看鸳鸯是看不出什么名

堂来的。这是我认为感触比较深的经验。

陈：您说的这些对于年轻学者很有帮助。

余：我想强调为知识而知识，要立志。要想我这一生不能浪费掉，不是搞一个虚名，那个根本站不住。做学问不是吹肥皂泡，五色斑斓，这是没有用的，一戳就破。现在太功利了，要求多少论文，在哪里发表，多少本书等等。

陈：是啊！现在考核研究成绩都量化了，这个有很多问题。

西方汉学与疑古问题

余：这是我想特别强调的。你还有一个讲到剑桥中国史的问题，是吧？

陈：西方人讲中国史是从商代开始讲起，他们认为有文字直接记载的才能称之为信史。鲁惟一（Michael Loewe）、夏含夷（Edward L. Shaughnessy）编的《剑桥中国古代史》（*The Cambridge History of Ancient China:From the Origins of the Civilization to 221 B.C.*），基德炜（David Keitley）负责写商代部分，他就把商算作是中国第一个朝代。夏含夷说是武丁时期才开始有文字记载，这才是文明的开始，中国学界一般都是不接受这个观点的，考古学界尤其是不接受，一致认为夏代是确实存在的，三代从夏朝

开始肯定是没问题的，文明是从夏朝开始的。所以他们有分歧。我想不管我们同意不同意，因为是西方学者从他们的视角所做的研究，我们是否也应该严肃对待？

余：西方学者是根据一百多年来建立的观念，就是有文字记载的才叫 written history（文字记述的历史），而没有文字记载的叫 prehistory。夏代没有文字的直接证明，只能是从商朝的文字推断出来，大概存在，因为商代替了夏朝，但是到现在为止我们还没找到直接的文字证据。

陈：现在最直接的文字证据就是司马迁的《史记·夏本纪》和《竹书纪年》。

余：我记得从前好像陈梦家就提出一个想法，夏的世系都是仿照商的世系来的。我们现在还没找到夏朝有文字记载的证据，像郑州二里头都有人推断是夏，孔子也说“殷礼吾能言之，夏礼吾能言之”，这都是很确定的，中国人自孔子以来，甚至于孔子以前都相信有夏朝。我们都相信夏朝是存在的，但是没有办法证实它。所以他说商朝是中国第一个文字记载的朝代，并不是说商以前中国什么都没有，一片蛮荒，而是说中国有文字的历史只能从殷商开始。

陈：我觉得这样比较实事求是一些。“夏”朝是否存在的问题，或者说商朝之前的那个朝代是否叫“夏”的问题，

其实是可以严肃地提出的。但你如果提出来似乎成了笑话，如果再坚持就涉及民族感情，或者会上升到是否爱国的高度了。我觉得我们应该是一个自信的民族，而真正自信的民族应该有包容，有肚量。

余：我也是这样想，我不敢说夏朝有或没有，夏朝是怎么样一个情况，不知道。

陈：因为考古上只能证明商之前确实有更早的青铜文化，就是在商文化的地层之下，可是它是不是叫夏朝就不知道了。

余：还是没法证明它。我们只是证实了，殷商的存在没有问题了。夏大概是存在的，教学生时也可以这么说。傅斯年也讲"夷夏东西"，认为夏在西边，商在东边，实际上讲为殷，所以夏朝是有这么一个东西，至少这个名字很普遍。到现在我们还等地下发掘来证实它，不过我们还是要等等，看看能不能证实它有文字。我想不要让民族情绪发生作用。

陈：对。特别是他们还是比较严肃地做研究。是不是我们也要有一些区分啊？比如说以前日本的白鸟库吉，他们是有一些政治背景的，是吧？

余：当然，他说否定某些东西，都有一些意识形态在里面。意识形态是甩不掉的，任何人都有。西方的学者也有，不过可能没有那么明显。所以我们在这里要有一个很重

要的自觉，尽量不要让意识形态影响我们的判断。如果影响判断，那这个史学家就不够格了。如果别人经过分析，帮你指出来，那你就得承认，再重新考虑。所以说一个人完全没有偏见是不大可能的，因为你不能把脑子洗得干干净净的，但是要尽量保持客观、开放，别人有很好的证据我就放弃我的说法。不要一句话说了以后拼命维护，这是一个很多人都犯的毛病。如果说我的一个观点是借以成名的，这个观点不成立，就什么都没有了，所以要维护，那么这就是从个人立场去考虑问题，不是从知识立场去考虑问题了。你个人的错误丢掉那有什么稀奇呢？而且如果是错误的，保也保不住。许多东西不存在就是不存在，你回不去原来那种状态了。像近年以来，中国学者搞一个三代工程，这就变成他们的一个负担了。我们承认有个三代，可是夏代还没证实，应该这样说，还没有文字可以证实它，《殷本纪》、《夏本纪》这些也有问题。像钱穆先生在《国史大纲》上讲的，传统的关于夏的年代的说法是错误的，而另外有一个以前认为是错误的年代是四百多年的反而可信。他也不敢坚持说夏一定是如何如何，那些人物是不是存在，叫什么名字，这都不敢确定的。

陈：钱先生我觉得他有时候胆子也挺大，他说庄子在老子之

前，那个影响很大。

余：是影响很大，不过这种说法很难成为定论。庄在老前，过去也不是完全没有人讲过。现在说老子一定在庄子前面，也找不出什么证据来。说老子在后面，“五四”以后像顾颉刚、傅斯年、梁启超都有这样的说法。钱先生特殊之处就是把他放在庄子的后头了，但他也不是说在所有《庄子》之后，而是《庄子·内篇》，不包括《庄子》的《外》、《杂》篇，《庄子》内篇也有窜入了。他有他的理由，但也不能百分之百地证实。即使今天叫我们下个断语，我们也不敢下。梁启超说的那些《老子》里的“上将军”、“下将军”之类的，明明是战国的名词，所以由此断定《老子》是战国时的作品。所以这些东西只能说是存疑。“存疑”并不等于疑古，我们不要把它推到极端。像现代人特别强调不要疑古了，这个也太过头了。像李学勤先生的提法，不能因为发现几本书就以为能组成一个时代，那些书的年代还是很迟的。

陈：我几年前参加一个中国上古史的会议，在会议上见到李先生，当时裘锡圭先生也在。说起《走出疑古时代》这本书，李先生就跟裘先生说：“走出疑古时代”这个书名并不是他起的，当时是出版社的编辑跟他说用这个名字会有影响，就用了这个名字。

余：我想过分否定的心态和过于保守的心态，都是有问题的。不管是疑古，还是信古，都是由资料和研究的结果来决定的，而不应该设什么前提先决定疑古或者信古，根本不存在这个问题。

陈：我想您是说不能先立自己一个意见，一个立场。

余：先横一个意见说我要疑，我要信，那就有问题了，你凭什么要疑要信呢？如果文献记载有冲突，那我们就要解决冲突，解决这个问题。不是立意要摧毁什么，也不是要造就什么。我们看到不同的有矛盾冲突的材料，文字材料和考古材料放在一起，想不通了，要找个办法，看能不能找一个最近情理的说法，各种材料都安顿好。如果有新的考古材料的出现，那我们又要修改。学术永远是一个开放的东西。我认为要紧的是开放不是封闭。你要一开始信了就是封闭了，你要无所谓信，无所谓疑，展开这些材料想想怎么解释它，最好是面面俱到，把矛盾的点减少到最小限度，这是很重要的问题。就是不可能没有矛盾，生活本来就不是逻辑的东西，所以怎么样把这些一个时段的材料在某一点上处理好，处理得最近情理，那就是当时可以接受的一个结论。但是这个结论也是开放的，还得继续讨论，有一些新材料出现还得修改。所以无所谓信古疑古，当初叫疑古已经就不对了。

是钱玄同太激烈了。

陈：说到这个材料的运用，做研究的时候常常会碰到对自己的 argument 不利的材料。我想一个真正比较诚实的学者，不会躲开这些证据，会拿来处理，修订自己的结论。

余：做学问最重要的一点就是忠实于资料。比方说你很喜欢一个说法，但是所有的材料都指向相反的方向，那你就必须放弃。这是很重要的一点。这样就不会说我自己已经说过一个说法，得到别人称许，我就坚持到底。顾颉刚后来也不再谈什么“禹是大虫”之类的，本来也是没什么根据的。就是因为疑古刚好疑到那一点上，忍不住了。所以我是觉得没有必要维护一个学说，学说如与事实不符，只能改学说，不能改事实啊。这是最简单的一个道理。

陈：最近这些年有学者研究说顾颉刚是受钱玄同的影响。而钱玄同是直接是从日本白鸟库吉、内藤湖南那儿转借过来的。所谓“尧舜禹抹杀论”直接给了“疑古玄同”和顾颉刚先生比较大的启发。

余：这话恐怕又没什么证据。你怎么证明呢？钱玄同研究的东西和白鸟库吉相差很远，我不相信他好好看过白鸟库吉这些东西。钱玄同本身就是比较激进型的学者。如果说他疑古受谁的影响比较多的话，我倒相信他是受康有

为的影响比较多。

陈：他不是章太炎的学生吗？章太炎可是一直和康有为誓不两立的。

余：他背叛了章太炎。章太炎不是不喜欢他嘛，后来就不把他当自己的学生了。黄侃最讨厌他。钱玄同后来遥拜崔适做老师。崔適就是疑古的今文派嘛。所以后来他跟顾颉刚说今文派、古文派好像都是虚无的。就跟《聊斋》上说一个狐一个鬼，狐说对方是鬼，鬼说对方是狐，顾颉刚说我都信。那就是虚无主义了嘛。所以我是觉得说他是白鸟库吉我不大相信。白鸟库吉是西方实证主义（Positivism）的观点，钱玄同又不是实证主义派。除非有证据，如果有确凿的证据，我就放弃我现在的说法。不能光是推测，你怎么证明钱玄同到底念没念过白鸟库吉的东西？

陈：清华大学的廖名春教授去查了北大图书馆，发现北大图书馆的白鸟库吉书的借书卡上还有顾颉刚先生的签名。

余：但是也不能证明钱玄同也借过。

陈：对，这点就不清楚了，还需要再进一步研究。在您所做的这些研究课题中，您自己最满意的是哪个？或者说您认为最解决问题的课题是什么呢？您的整体研究是不是有某种重心？

余：我对于自己的著作，没有一部可称之为“最满意的”。在研究和撰写过程中我一向很认真、很负责，但出版以后便越来越感到有很多应改进的地方。在专书之中（不包括论文集），《朱熹的历史世界》是我用力最多，用时最久的一部，先后大概有四、五年时间集中精神在它的上面。这本书处理的是有宋一代的重大历史发展，上篇投射面极广，涉及问题极多，下篇则相当于专题研究（monograph），清理了南宋皇权、理学型士大夫和官僚集团三者之间交互影响和错综复杂的关系，对庆元党禁之谜提出了理解的途径。

宋代以来中国的“士”阶层不但是文化主体，而且也明目张胆地展开了作为政治主体的奋斗。我认为这是中国史上一个重大的变动。我曾指出：中国社会、文化、思想、政治、经济各方面发生过重大变革的，以下面四个时期最值得注意，即春秋战国之际、汉晋之际、唐宋之际、明清之际，可以说是中国历史上的转型期。我对这四大转型期都分别作过比较深入的探讨。例如上面提到的《朱熹的历史世界》即属于唐宋之际的转型。又如《中国近世宗教伦理与商人》则属于明清之际。总之，借用司马迁的话，我可以说：我的研究重心是放在“通古今之变”上面。

我认为南宋那个时期有一个以理学家为核心的政治集团，表面上他们反对王安石变革的方法，而实际上，他们继承了王安石以来的改革要求，要找到合理的变革方法，他们发现理学的问题不只是思想史上的问题。南宋的理学家集团事实上是一个要求改革的政治集团。我最近还写了一篇关天人之际的东西，也是比较着重看变化。唐朝宋朝那些盛世，不用说了，做的人很多；而我是关心两个时代之间的历史变化和社会转型。这不光是南宋了，从春秋战国时期，到魏晋，到明末，到乾嘉时期，再到现代，我所关注的主要是这些产生剧变的时期。用司马迁的话来说，就是想怎么样来“通古今之变”，这种两个时代之间的变化往往影响深远，会影响多少年之后。这是我研究关注的重点。我不是随意抓一个题目来讲，也不限于某一个方面，政治、社会、文化等方面都比较关注。越是变化多的时期、转变的幅度比较大的时期，越值得去深入地研究。比如说商人的兴起、资本主义在中国的萌芽等等问题，在当时社会上是非常重大的变化。我想从这些不同时期的历史变化点来考察，由此可以更清楚地来看整个中国两千多年来的变化。

陈：我也注意到您关注的焦点总是在历史的转折时期和变化

时期。但另外，是不是您对知识分子的问题也特别关注。比如汉魏之间士大夫从群体秩序转向个体自由的发展，宋代的士大夫强调与皇权“同治天下”，明清士商互动和阳明学的“觉民行道”。同时您对现代知识分子的转变也提出了一些重要的看法。

余：你的观察很准确，我的确是特别注重中国传统中“士”的地位和功能。我们知道“士”或“士大夫”在现代讨论中受尽了责骂，认为这是“保守”甚至“反动”的力量，一心一意要维持一个稳定的秩序，专帮皇权的忙，帮“地主阶级”的忙。我当然知道“士”或“士大夫”有“保守”和求安定的一面，而且这已成为他们的“公共形象”，很难抹去了。但是在我的研究中，我只看“士”的另一面：即“士”同时又是文化价值的保卫者，他们把这一价值系统称之为“道”，对社会、政治上一切不合理、不公平的事他们往往不顾个人利害，起而攻击，永远希望变“天下无道”为“天下有道”。从这一角度看，“士”则是中国史上的一股正面的动力，推动社会向前进。不错，这样的“士”总是少数，但却是孟子所谓“豪杰之士”。（“待文王而后兴者，凡民也；若夫豪杰之士，虽无文王犹兴”）中国史上的正面变动往往有“士”的参与甚至倡导。攻击“豪杰兼并”的，为“贫

无立锥之地”的农民争取耕地权的，都来自有社会良知的“士”，自汉已然。

19世纪、20世纪上半叶，为中国寻求新秩序的人，仍然来自受过传统熏陶的“士”的阶层。清末改良派的康有为、梁启超，和革命派的章炳麟都是明显的例子。孙中山也十分尊重中国文化传统。所以我研究“古今之变”便不能不首先重视“变”的原动力——这即是“士”。在科举废除后，“士”终于变成了现代的“知识人”（intellectual）。



为了文化与社会的重建

（刘梦溪访谈）



关于钱穆与新儒家

刘：您的《钱穆与新儒家》一文，我看得很仔细，前后看了三遍，为的是能准确地写内容提要。文章刊载在《中国文化》第六期上，香港版已经出来了，大陆三联版还要一些时间。我揣想您这篇文章，开始时并没有计划写这么大规模，而是写着写着，不能自已，围绕这个问题的所有观点便倾泻而出了。

余：也可以这么说。钱穆先生逝世以后，台湾、香港、大陆刊出了许多纪念文章。我也写了两篇悼念文字，一是《犹记风吹水上鳞》，发表在台北的《中国时报》，另一篇是《一生为故国招魂》，发表在《联合报》。但这两篇文章都有所局限，前者是一篇杂忆，主要记述在香港时期我和钱先生的师生之谊；后者虽然意在说明他的学术精神，也只是简单勾勒他的民族文化意识的根结，没有对钱先生的学术思想作深入的阐发。在这种情况下，我写了《钱穆与新儒家》一文，当然是有所为而写的。作为钱先生的学生，我不能看到对钱先生的曲解而置若罔闻。

刘：可是您写起来就不以澄清问题为限了，我相信这是您近年最重要的文章之一，似乎是第一次系统表述您对新儒

家的看法，因此学术界非常重视。我来美之前接到好多电话，问第六期《中国文化》何时出来。我注意到，您虽然不赞同把钱穆先生置于新儒家的旗帜之下，但您对中国的儒家思想和儒学传统并没有任何轻忽，甚至对钱穆先生的儒学态度和儒学关怀，也给与了相当高的评价。

余：是的，在中国历史上，没有任何其他思想像儒家思想这样，能够维持得这么长久，延续了两千多年，成为中国人的基本价值系统。在做人方面，我最同情儒家了。今天全面恢复儒学做不到，但基本道德，离开儒学其他思想不能代替。比如说，作为一个人，怎么能不讲信义呢？基督教不能代替儒家思想。事实上，我们也不可能把基督教思想完全搬过来。儒学的关键在做，不做没有用。中国没有传教士，过去做地方官的，一面管理行政事务，一面传教布道，而且是在没有人指令要他做的情况下，本人自觉自愿做的。要说政教合一，这种合一并没有什么不好。钱穆先生的儒学观有两个层次：一个是历史事实的层次，一个是信仰的层次。就后者而言，可以说儒家是他终身遵奉的人生信仰，始终坚信儒家价值系统对社会对个人都有潜移默化的积极功能。这一点，我在文章中作了比较详尽的论述。但钱穆先生决不是新儒家，又必须加以澄清。我认为把新儒家的名号加在钱

先生身上，并不是褒扬钱先生，而是局限了钱先生。所以我在文章一开始特别提出学术与门户以及学问的宗主问题。

刘：这就不仅是为钱先生辩了，而且提出了学术史的大问题。我个人是最不赞成学术研究有门户之见的。我认为学派可以有，家法也可以有，就是不应该有门户之见。一涉及门户，难免有人为的因素掺入，也就在学问中掺进了私心。而学术领域最容不得私心。《中国文化》创刊，我特地在发刊词中申明"文化比政治更永久，学术乃天下之公器"的办刊宗旨。章学诚的《文史通义》有"言公"篇，道理讲得很透辟。特别是站在史学立场上的学者，一般都反对用门户来自限和限人。

余：是这样。钱穆先生的史学立场很鲜明，《国史大纲》、《秦汉史》、《史记地名考》等史部范围内的著作不必说，像《中国近三百年学术史》、《先秦诸子系年》、《论语新解》、《庄子纂笺》、《朱子新学案》等子部著述，也贯穿着史学精神。史学家面对的是客观世界，历史陈迹是客观的东西，如何再现历史事实的真相，在历史陈迹中发现历史精神，已伤透了历史家的脑筋，他们没有时间也没有心绪去建立门户的壁垒。这是一个方面。另一方面，钱先生是浩博宽豁的通儒，不是在牛角尖里作文章

的酸腐书生，这也使他从来与门户无缘。但治学不立门户，却不能没有宗主。钱先生治学的宗主，我认为就是立志抉发中国历史和文化的主要精神及其现代意义，这一精神贯穿于他的全部著述之中。

刘：您在文章中讲钱穆先生的学问宗主一节，提到了陈寅恪和汤用彤两位先生，是不是您认为钱、陈、汤三人的学问宗主是一样的？

余：如果不是完全一样，也有重要的共同之处。至少他们的学术路向与当时的主流派是相背的。另外，他们都不宗主一家。陈寅恪宗主哪一家呢？国内学术界这一家那一派之间的笔墨官司固然为他所看轻，外国的互为畛域的学术纷争他也不放在眼里。他在欧洲、日本那么多年，主要为的是两件事：一是接触原始资料，二是掌握治学工具，特别是语言工具。

刘：是的，陈寅恪先生的学术自主性非常强。他对外国的东西那样熟悉，却一点痕迹都不露出来。甚至会让人发生错觉，以为他使用的完全是旧方法。

余：当然不是旧方法。他是旧中有新、似旧弥新。钱先生也是这样。所以我在文章中引他《国史新论》里的话："余之所论每若守旧，而余持论之出发点，则实求维新。"这和陈寅恪的观点如出一辙。

刘：您对新儒家的评价是否有些偏低？新儒家把文化作为一种信仰，那种诚笃执着的精神，是非常令人感佩的。

余：应该说新儒家是在提倡一种有信仰的文化，在举世滔滔之时，他把人的精神作了高度肯定，其取径值得同情，所作所为是另一回事。我在文章结尾部分有一段话讲得很明确："根据我个人的了解，新儒家的主要特色是用一种特制的哲学语言来宣传一种特殊的信仰。在这个信仰普遍衰微的时代，新儒家如果能发挥一点起信的功用，哪怕仅仅限于三五徒众，仍然有益于社会秩序。我个人不但不反对，而且十分愿意乐观其成。"这个评价不能算偏低，恐怕已经相当高了。

刘：那么您对"第三期"儒学的发展前景是不是比较悲观？

余：我认为"第三期"儒学仅仅是个假说。

学术不允许有特权

余：讲任何问题都不能承认某个人拥有特权。尤其在学术领域里，在科学面前，更没有特权的位置。对于某个问题，不能说只有我看到了，别人都看不到。宣称自己掌握了规律、看到了本质，是荒唐的。科学都不能随便谈，何况规律。一个人如果宣称自己看到了全部规律，

那他就是上帝，他可以洞察万世。可以有偏好，但不应有特权。比如研究思想史，研究者当然有自己的观点，但不能脱离开制度史，不能脱离开社会。在知识面前，在学术面前，在认识面前，谁都没有特权。如果强调一定要“有慧根”，才能跻身某个领域，那就是要确立一部分人在这个领域的特权。这就是要求特权。先儒里面，孔子平易，不追求特权。孟子的气势高人一等，给人以“舍我其谁”的印象，但还说不上要求特权。如果再进一步，从思想的特权发展到社会特权，危害就大了。

刘：所谓特权，实际上也是企图把非本体的功能强加给本体，无限制地扩展自己的势力范围。一个售货员，他的分内之事就是把商品卖给顾客，而不需要在卖给顾客商品的同时对顾客进行其他方面的教育。现在在中国大陆，不安心本职工作、喜欢作出位之思的人不在少数，我想这也是膨胀自己，追求分外利益，也就是企图拥有特权的缘故吧。

余：胡适早就说过，要各尽其职。在今天，就思想而言，我主张宁低勿高。

刘：可是事实相反，很多人喜欢居高临下。中国内部在受极左思潮摆布的日子里，流行假、大、空的高调，影响所及，也感染了学术界，包括文风、文体在一定程度上都受到影响。思想的高调尚且无益，学术的高调就更加可

懵了。

余：思想和学术的高调，我以为与过分要求思想一致、思想统一有关。思想怎么能够统一呢？冯友兰过去强调“大一统”，翻译他的书的人站出来反对，说不需要一个统一的思想。社会需要和谐，但不需要整齐划一。易经里讲：“天下同归而殊途，一致而百虑。”这个思想很好。司马光也反复讲过这个意思。中国传统思想是不独断的。《论语》平易，不独断。“己所不欲，勿施于人。”这个思想太重要了，非常合情合理。

刘：是的，这也就是近取诸身、推己及人的思想。实际上是人道主义观念最通俗、最深刻、最不具歧义的表述，是可以流播四海、传之万世的思想资源。

余：现在念《论语》，人们喜欢摘引“唯女子与小人为难养也”。

刘：孔子这句话是个大判断，包含有他阅世的经验之谈。有意思的是他对何以“难养”的解释——“近之则不逊，远之则怨”。不能说他讲得没有道理。

余：“君子”、“小人”的概念，依我的看法，道德意义高于社会地位。如果看作是单纯社会阶级地位的划分，就离开孔子原意了。孔子下判断，经验的成份是很大的，好处是他不强加于人。对自己坚持的东西，就说别人不懂，

这就是认知上的特权思想。认知特权，对主体是危险的，对客体是有害的。否定的工作是破坏性的工作。否定本身是一种破坏性思维，作为群体的思维定式，在中国是近代衍生出来的。鲁迅的长处是深刻。所谓深刻是能够发现更深在的根源。但光看到坏处，那是尖刻。陈寅恪和鲁迅，到底哪个深？纯负面的不可能是深刻的。只告知社会是恶，并不能解决问题。

刘：作家与社会的关系与学者对社会的态度是否有所不同？

余：从人文关怀的角度来看，应该是一致的。不同的是关怀的方式。作家情感的成份要多一些，而人文学者、社会科学家，则需要尽量汰除情感。换句话说，作家的主观性强一些，学者作科学研究则需要客观。

学术纪律不能违反

余：我讲学术不允许有特权，也包含作学问的人一定要遵守学术纪律。

刘：这正是我要请教的。我由于编《中国文化》，与各种年龄层的人文学者都有一定接触，经常收到各种各样的稿件，因此对一篇论文以及一部学术著作的写作过程比较留心。同时我本人也是过来人。我深感在国内学术失范

是个很严重的问题。这有各方面的原因：一是50年代以后，非学术的因素对学术的影响很大，致使到底什么是学术变得不那么好鉴定；二是长时期以来正常的学术活动不能无间断地进行，出现了学术断层；三是由此产生的中青年一代学人缺乏系统的学术训练；四是与国际社会进行学术交流还很不够，等等。学术失范，也就是学术纪律得不到遵守，是阻碍国内学术发展的一个重要原因。

余：的确这是一个重要问题。学术纪律其实是一种治学的通则，谁都不能违反的。大学的基本训练里面，掌握学术规则是其中的内容之一。学术规则很多，例如引用资料一定要真实可靠、要重视第一手材料、要尊重前人成果、不能隐瞒证据等等。不过这都是一些具体规则，更重要的是对待学术要有一个科学态度。就史学而言，第一位的是根据翔实可靠的史料建立自己的观念，这是个前提。

刘：您在美国执教、从事学术研究多年，西方学术界的状况您非常了解。我很想知道美国汉学界在学术规范方面有哪些特殊的要求？美国汉学与欧洲汉学有什么不同？

余：西方学术界一般是比较严格的，美国也不例外。主要是重视通则。对论文、对著作有一定的要求，不符合要求

就通不过。当然由于平时重视训练，因为不符合学术规则通不过，这种情况并不很多。至于一些研究中国问题的汉学家、以研究中国学术文化为职志的专门学者，学风都是很谨严的。这与西方的科学传统有关。要么做别的事情，只要进入学术领域，就要按惯常的规则办，已经成为一种职业习惯了，你不让他这样做也办不到。因此遵守学术纪律就像遵守交通规则一样，如果仅仅意识到不应违反学术规则，还是初步的，应更进一步，变成一种习惯，想不遵守也不行。

刘：东西方的学术规则是不是也有不同之处？

余：规则、纪律应该是相同的，但学术传统确有不同。我在《钱穆与新儒家》最后一节讲“良知的傲慢”和“知性的傲慢”，实际上接触到了这个问题。科学主义的意识形态倾向于把自然科学置于社会－人文科学之上，是理论的偏颇；而新儒家使道德主义的意识形态得到完善，用回归主观的“道体”代替客观的“真理性”，其结果不是遵守而是在摆脱学术纪律的路上越走越远。就拿熊十力来说，他对儒家经典的解释随意性是很大的。陈寅恪在《冯友兰中国哲学史审查报告》中有一段话，说：“今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也。所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者

也。其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远。”

刘：这段话主要是批评当时的墨学研究。

余：是的。不过他接下去说的“任何古书古字，绝无依据，亦可随其一时偶然兴会，而为之改移，几若善博者能呼卢成卢，喝雉成雉之比”，所指就不只是墨学研究了。至少新儒家某些人由于不讲究训诂，他们对古典的态度，与陈先生批评的没有什么两样。

刘：不过熊十力的思想执着、贯一，也很独到，有自己的体系，对中国传统思想的研究是有贡献的。

余：熊是特立独行之士，他的价值在已出。

“天人合一”的局限

余：说到这里，我想对“天人合一”谈一点看法。“天人合一”无疑是中国古代的最重要的哲学思想和哲学命题。但“天人合一”在实际上又是不可能的。人能够创造文化，人与天就分离了。现在思想界有人提倡海德格尔，有否定客体的倾向。我们不能反对科技。反科技，回到原始的“天人合一”，是不明智的。

刘：我想这里面有两层意思，一是“天人合一”作为一种哲学思想，一种宇宙观念，它倾向于不把主体和客体对立

起来，这在认识论上是非常有价值的，二是指人的一种修养境界，主要表现的是一种人生理想。冯友兰在《新原人》中说人的境界有四种，即自然境界、功利境界、道德境界和天地境界，其中以天地境界为最高，理论资源就本诸“天人合一”学说。

余：冯友兰的天地境界纯粹是幻觉。希望回到母体、寻根，这是一种文化要求，合乎学理，顺乎人情，没有什么不好。何况有往必有复，有进必有退，天理昭彰，原该如此。问题是，中国有时还未及往，就想复。讲“天人合一”可以，但不要无往而复，不要走向极端，走到不要科技，不要现代文明。

刘：国内一些谈论后现代的文章就潜伏着这种危险，容易造成一种印象，以为后现代既然有那么多弊病，为什么还那样急切地要求实现现代化？是不是可以找到一种方便的途径，既能够实现现代化的目标，又可以避免后现代的弊病？

余：不会有这种方便的途径。我认为这里有一个敢不敢面对真实世界的问题。一个有勇气的人文学者，在现实面前绝不采取逃避的态度，就是丑恶，也要面对。事实上，逃也逃不掉，你回避它，它却要追赶你。“闭门家中坐，祸打天上来。”躲是躲不掉的。只有敢于面对它，才能

超越它。平常心，“头痛医头，脚痛医脚”，就是最高境界。何必离开眼前的问题，另外幻想“天地境界”，用以安慰自己。

怎样看“文化中国”的“三个意义世界”

刘：这次由哈佛东亚语文与文明系和燕京图书馆召开的“文化中国：诠释与传播”研讨会，提出的问题很多。会后我与杜维明教授作了一次访谈，主要围绕“文化中国”与儒家传统，我提出了一些问题，其中也涉及“文化中国”的三个意义世界。您怎样看“文化中国”及“三个意义世界”的概念区分？

余：“文化中国”的概念是可以的。基于某种特定情况，它不讲政治，也不讲经济，突出文化，希望有高度的精神生活，当然有文化中国。问题是要避免士大夫式的清谈。至于“三个意义世界”，我想是有问题的。说中国大陆是“第一意义世界”，但中国大陆在文化问题上存在问题最多。相反，被称做“第二意义世界”的香港和台湾，对中国文化保护得反而比较好，比大陆还要重视传统文化。海外为“第三意义世界”，内容待分晓。是指学者的中国文化研究，还是指那里生活的一部分？外

国人研究中国的包不包括在“文化中国”之内？如果包括，那么中国或日本研究西方文化的是不是也可以算作西方的另一个“意义世界”呢？

刘：现在中国大陆与香港、与台湾的文化交流多起来了，“文化中国”的不同意义世界在互相影响，特别便于传播的大众文化，包括影星、歌星、通俗文学，走在了交流的前面。深层的学术与文化研究，思想理论的创造，彼此之间的交互影响反而不那么明显。

余：这不奇怪。如果按刚才说的“文化中国”的范围，那么在第一、第二两个世界，我以为思想理论是贫弱的，很多问题在学理上说不通。尤其缺少富有创见的思想家。这说明需要更大范围的交流，与全世界交流。也许“第三意义世界”的中国文化研究，因为不在“此山中”，反而观察得比较清楚，研究有的反馈到头两个世界，还会产生某种作用？但即使有作用，这种作用也只是思考反衬的作用，碰得上才有真实的用处，否则不过是一堆符号，只能摆放在图书馆的书架上。

学术立足和知识分子的文化承担

刘：我对您说的中国缺少富有理论创见的思想家抱有同感。

思想家不同于学者。学者可以有通人之学和专家之学之分，思想家却必须是通人。思想家还必须有系统的理论支撑。在中国的条件下产生思想家是比较困难的。不过思想家也好，学者也好，都应该有文化担当的意识，应该以学术立足。近百年来的中国学人，凡是以学术立足的，终于站住了。许多不以学术立足的，历史就没有给他们留下位置。

余：单纯的学术立足也是不稳的。事实上，五四以来的学者中，真正在学术上立得稳的并不是很多。以陈寅恪为例，他的著作特别对读者有吸引力。能做到这一点，有先决条件，就是所赖以立足的学术必须是能正面承担苦难的学术，不是花花草草的学术。陈寅恪的学术具有文化承担力，他告诉人们一种境界，知道怎么活。《赠蒋秉南序》说自己“默念平生固未尝侮食自矜，曲学阿世，似可告慰友朋”，并特地标举欧阳修撰《五代史》“贬斥势利，崇尚气节”，就是为他心目中的学者境界下了一个界说。

刘：陈寅恪的文化承担力是无与伦比的。他说王国维是为中国“文化精神所凝聚之人”，是“为此文化所化之人”，其实他自己正是这样的人。也许通人之学一般是有承担力的，专家之学却不一定做到这一点。

余：是的。通人之学给人以远大的眼光，不会为眼前的苦难所挫折，不是一遇到困难就感到天地道断。像爱因斯坦，他的承担力有多大！司马迁，为生民立命。顾炎武写《日知录》，目的很明确，就是经世、明道。专家之学则不具备这样的眼光，因此也不可能有那样的承担力。当然我们也不应该轻视专家之学。任何时候通人总是少数。专家尚且难得，何况通人！

“经世致用”的负面影响

刘：顾炎武主张经世、明道，对后世影响很大。过去一般都把这看作是中国学术的积极传统。我想有积极的一面，是不成问题的。但今天重新回观、反思中国学术史，我觉得经世致用思想也有负面影响，它也是造成中国学术不能独立的一个原因。《中国文化》第六期上有我写的《文化托命与中国现代学术传统》一文，探讨的就是这方面的问题。

余：学术独立是个重要问题。中国学术里边的确缺少为学术而学术的精神。但顾炎武的经世思想，是反对空疏的学术，主张学术思想历史化，凡实在生活中的问题必穷源溯本，一一求得书本的印证。他这样做也为的是求知

识，因此就个人来说还是独立的。他的工作、思想都是独立的。学者自己宣称的和实际做的不一定完全相同。

刘：不过经世思想在中国传统学术里显得特别突出，顾炎武之前一直有这个传统，只不过顾炎武作了个总结，把它强调到空前的高度，并造成一种气候，成为明清之际学术思想的主流。这种传统过于看重学术的目的性，把学术只作为一种手段，不知道学术本身也是目的。是不是可以说只有把学术本身当做目的，才有可能实现传统学术向现代学术的转化？

余：恐怕光从手段和目的关系来区分传统学术和现代学术还不够。对一个学者来说，当然可以说学术是目的，但不要忘记，学与术相连也反映学术必然有自己的目的性。纯功利主义的学术我不赞成，但学以致用是必要的。可是话说回来，一切都讲用，像颜习斋那样，就不成其为理论了。至于中国传统学术向现代转化的问题，实际上经历了一个相当长的历史过程。

中国学术的道德传统和知性传统

余：现代学术的一个特点是追求知识性。但中国传统学术是道德的。孔子一直把仁放在知的前面。“人而不仁如礼

何？人而不仁如乐何？”到了清代，特别是清中叶朴学兴起，中国学术的道德传统开始向知性传统转化了。当汉学家在故纸堆里徜徉时，早把仁抛在一边了。他们认为仁就在知里面。因此清代朴学已经有了现代学术的萌芽。但如何评价这一转变，便难说了。我只是指出这个现象而已。

刘：《中国文化》第六期上，有我写的一篇专论《文化托命与中国现代学术传统》的文章，其中把学者的思想自由、自觉地追求学术独立和吸收了20世纪以还的新的科学观念暨方法，作为现代学术的一些主要特征。由于文章题旨的限制，没有回溯中国传统学术的内在理路，您今天谈的道德传统向知性传统转化的问题，对我的进一步研究非常重要。

余：你概括的几个特征都是对的。但学术独立应包括知识的独立性，这表现为一种求知的精神。清朝没有像样的思想家不错，但在知识的建构上大大超过前代。我说的是清中叶，道、咸以后，学者太关切现实，反而忘了大本大源。以龚自珍之说，“道问学、尊德性”，中国长时期都是以“尊德性”为主，到了本朝变而为“道问学”为主了。宋明理学是“尊德性”的最后阶段。西方的现代是脱离宗教，中国的现代是脱离道德。

刘：这很精辟。学术思想的转变有内在依据，有外部条件，两者缺一不可。乾嘉汉学已经有了现代学术的萌芽，但后来又中断了，晚清的经今文学走上了实用主义的道路，时代往前走了，学术反而后退了。可是后退中也有前进，很快就与新学结合了。

余：这样说也可以。我强调的是内在转化。清代学术，戴震、章学诚已经开始转化了，那个时代已经有了学术的新方向。戴震早年受族长的欺压，有直接经验，才发现那个“理”有问题。凿壁偷光可以，但不能总是借光，自己永不发光。道、咸以来，一直是借光，毛病就出在这里。

刘：中国古代思想有不重视知识论的倾向。

余：是这样。中国古代的思想不是建立在知识论的基础上，而是与实际相连接，偏重实用。这也造成理论思维比较弱，知识分子的地位不牢固。陈寅恪与吴宓谈话，说中国哲学不算高，指的就是知识论和形而上学的贫弱。陈寅恪的力量，以我的看法，一部分来自西方的知识论。

中国传统社会的“公领域”和“私领域”

刘：陈寅恪说中国人擅长政治和实践伦理学，与罗马人很相

似。这种情形有长处也有短处，短处是对事情的利害得失观察过明，缺少远大精深之思，长处是深谙修齐治平之旨。

余：中国传统思想重视实行。“修齐治平”四者并提，前二者是个人的，后二者是公共领域。有前者，才有后者。这是儒家的基本看法。儒家思想有这个作用，它划清了公与私的界限。西方讲公领域和私领域，修齐、治平，恰好是这两个领域。但西方的这两个领域分得比较清楚，《大学》的修齐、治平，一贯而下，似有公私不分的倾向。是不是所有的人，所有的家，都修了齐了才能治国平天下呢？这似乎说不通。《大学》是先秦的作品，修身齐家大概是指诸侯、卿大夫之类。在现代，甚至秦汉以来都说不通了。谭嗣同曾质疑于此，认为“家虽至齐，而国仍不治；家虽不齐，而国未尝不可治”。这个质疑恰和我相同，且先我而发，不过我最初不知道他有此说。还有权利与义务，中西也不同。中国传统思想是讲义务的，特别对公益、公共事业，要求尽自己的义务。尽人伦，就是从义务开始。尽管中国古代缺少权利这种观念，可以想像，另一方面，权利也不是没有可能从义务中产生出来。

刘：中国的文化传统是实现现代化的障碍，这样的思想现在

很少看到了。但确有一个问题，就是传统思想的一些命题如何与现代衔接的问题。有的研究者，如林毓生先生提出传统的现代转化的问题，初意当然非常好，概念的选择也切中命题，但究竟如何转化，是理念分疏问题还是具体操作问题，不容易使人得到要领。

余：传统是在不断阐释中存在的。经过阐释的传统才是有生命力的传统。我希望寻找传统与现代衔接的内在理路。如果说有转化，也应该是以内在转化为主。没有内在转化，外面的东西是进不来的。过去许多人所作的是从传统中理出现代的成份，这并不够。仅仅停留在文字层面上的转化，是转不出来的。

中国历史上的商人地位和商人精神

余：你在信中对我的《中国近世宗教伦理与商人精神》一书有所异议，认为问题的关注点不明确。其实我这本书的写作，就是寻求传统思想内在理路的一种尝试。中国知识分子一直有轻商的倾向。统治者也轻商、抑商。原因是商人周流天下，很难控制，不像农民那样好控制。汉朝第一个打游侠，其次是打商贾。当然也不是都不理解，司马迁就写了《货殖列传》。明清以后情况发生了

变化，商人的社会地位有所提高。

刘：儒家的“义”、“利”之辨有些绝对化，这对后世影响很大。我最早是在《知识分子》上看到的《中国近世宗教伦理与商人精神》，后来成书后没有看。文章中引用明清商业发展的一些资料，国内比较熟悉，因为史学界讨论资本主义萌芽问题持续时间很长，影响面大，我个人由于研究《红楼梦》的历史背景对这个问题也有所涉猎，不明白您讲思想史为什么要集中引用这方面的材料。

余：让我先说明一点，我对中国史上的商人一向有兴趣，1967年出版的英文书便是《汉代的贸易与帝国扩张》。大陆史学家关于资本主义萌芽问题的讨论，对史料的收集是相当可观的。这场讨论使我们对明清社会经济史的大体面貌有了比较明确的认识。还有日本史学界对明清工商业发展状况的分析，也非常有用。我在序言中特别声明：“如果没有中日史学界所共同奠定的研究基础，我这部专论是写不成的。”但大陆的讨论有一个致命的弱点，即结论是预设的。我的研究不是用这些材料证明一个现成的结论，比如中国为什么没有发展出一个资本主义社会，而是想探讨明清商人的主观世界和传统的儒、释、道思想究竟有什么关系。但

是我也发掘了许多前人未注意的新材料，并非用中、日学者已发表过的东西，因为我关注的问题不同，材料范围自然也不可能一致。

刘：您这本书的写作和韦伯的理论有直接关系么？

余：韦伯的《新教伦理与资本主义精神》所提供的范例，对我有参考作用。我提的问题可以说是韦伯式的，为的是寻找宗教信仰与经济行为之间的关系。但韦伯对中国宗教的看法我不能完全同意。我在书中所叙述的，是中国自己的宗教伦理与社会变迁之间的关系。所以我讲到王阳明，此人思想——王学的建立，与商人兴起有极大关系。他在晚年给一个“弃儒就贾”的商人写墓表，在另外的地方提出了“虽终日作买卖，不害其为圣贤”，这方面的材料非常重要。王阳明是从士大夫往下层社会走。天理和人欲，这两个概念的提出，主要是希望治人者、管理者要减少欲望，尽量用天理去控制欲望。这里天理是公位。人权的概念可以从中导出来。反对“以理杀人”的戴震是中国最早呼吁人权的人。

刘：您在书中举的明清以来商业发展的一些例证，和由此引起的意识形态的相应变化，还有商人社会地位的变化，是不是对今天也有某种参照意义？学术研究在商业社会的处境常常很尴尬，您怎样看这个问题？

余：我从事学术研究的现实立足点始终是清楚的。但我反对乱套，用外国的东西套中国的不好，用古代的套今天的也不好。我倾向于注重中国人过去怎样生活，现在怎样生活，站在今天来找它们之间的衔接点。

如何看待历史上的清朝

刘：影响中国历史发展的因素很多，其中农民起义和农民战争是一个方面，另外还有生产力低下的民族入主，这两个因素的负面作用看来不能轻看。元朝和清朝是两个典型。清朝的经济、商业、社会变化之大是肯定的，但清朝问题也最多，现代中国的许多问题与清朝的状况有直接关系。不知您怎样看清朝的历史地位？

余：清朝有几个特点，与历史上的各朝各代都不同。一是清朝没有宦官问题；二是没有外戚问题；三是有一个宗室集团，可以叫做满族党；四是清朝的统治术是很厉害的；五是清朝的社会结构脆弱散漫。有组织的统治集团用政治强力对待无组织的社会，容易造成社会结构的脆弱。清初遗老如顾炎武、黄宗羲、王夫之等，都讲要复“封建”，就是看清了社会上没有有组织的力量，足以与征服集团抗衡。至于清朝的学术文化，我们已经探讨过

了，在内在理路上最后是向现代逼近。

刘：前些年高阳来大陆，我向他请教过这个问题。他对清朝历史有很深入的研究。他的清宫小说，越写到后来真实历史的成份越多。他对清朝情有独钟，高度评价清朝的历史地位，说那是第一流的。但我对这个问题始终未获正解。

余：我对清朝的评价也不低。以康熙来说，中国史上很少皇帝可以比得上他。长期以来，我们承继了晚清反满的意识，又处在民族危机之中，害怕被外族征服，因此对清朝便不免有太深的成见。汉族王朝便一定对自己人好吗？我看明朝便不及清朝。

东西方史学观念和研究方法的异同

刘：还有一个问题。英时先生您是历史学家，我注意到您的研究在大多数情况下采用的都是史学的立场。您能不能谈一谈中外史学或者说东西方史学，在观念和方法上有哪些相同的地方和不同的地方？

余：史学本来是一个。中西史学相同的地方是很多的。史学的辅助学科，比如工具与材料，都必不可少。相比之下中国的史学作品更丰富，史学意识更发达。因为中国史

的连续性很大。到清代，经学都史学化了。而西方的经典，后来是俗世化。中国古代史学发达，西方史学近二百年有很大的发展。在史法上，西方传记史学占很大比重，特别是心理分析的方法，用得很普遍。但毛病也不少，可以说求之过深，又有决定论的倾向，与社会经济史学的决定论并为西方史学研究上的两大支柱。中国有褒贬史学的传统，但褒贬史学有局限，容易流于道德史学。这在古代有其特定作用，在现代，便不能“让乱臣贼子惧”了。又中国原始史料和档案保存得太少，这是受了史学太发达的害了。

刘：史学资料太多，便不注意保存了。历史太悠久，便不注意历史了。事物的发达，适足以贻害事物本身。褒贬史学成立的前提，是人的良心未泯。现代人羞恶之心淡薄，史学家对历史人物和历史事件的褒贬，引不起当事人的切肤之痛了。

余：褒贬史学是不得已之法。不讲心理分析，讲不到深处。

刘：中国史学著作有的也有心理分析，《史记》的人物列传写人物心理写得很好。陈寅恪的《柳如是别传》心理分析尤其有深度。

余：是的。所以陈寅恪的史学观念、史学方法是现代的，不同于宋代史学，也不同于清代史学。他一再讲的“发

覆”、“发历史之覆”，只有“发”到心理层面，才算到了家。你论述《柳如是别传》的文章我看了，讲到了陈先生的心理分析。陈先生推崇的史学家是司马光和宋代史学，这在西方也有传统，研究生作宋史的题目很多。日本汉学对欧洲有影响，它作的题目小，西方人直接接受。中国一些史学刊物资讯不灵，形成题目重复。学术上，不管世界潮流，关门研究不行。

刘：陈寅恪先生的“在史中求史识”的观念很重要。中国大陆史学界一个时期盛行“以论代史”的倾向，结果造成史学的空洞化。现在这种风气有了改变，研究者知道了从小处入手的重要性。但用观念宰割历史的现象仍然存在。史前史的研究臆说很多，《中国文化》一般不敢发表这类文章。《柳如是别传》里遇到史实不清楚的地方，宁可阙如，也不用主观去填补。

余：我知道大陆有“以论带史”、“史论结合”、“论从史出”这类提法。我的看法，“以论带史”固然要不得，“史论结合”也不足取，只有“论从史出”差强人意，但又不能算是史学研究的正宗了。不过就中国大陆来说，问题并不是理论太多，主要看是什么理论。最怕的是拿洋东西唬人。西方史学理论有许多流派，这些东西用于中国史研究，有的有用，有的没用。普遍性高的有用，特

殊的没用。没用的也有用，它的框架、方法可以带来启示。史学理论是很严格的。陈寅恪先生研究隋唐制度，建立了自己的理论。

最要不得的是影射史学

余：最要不得的是影射史学。历史有现实的启发，是不成问题的。但影射则进退失据。对一个史学家来说，道德化的态度对待历史都不对，更不用说用情绪化的态度来对待了。也不独历史学，在任何客观的研究面前，需要科学的态度，避免感情的掺入。古史研究难，更要严格，因为材料太少，否则容易武断。

刘：史学家的立场、态度如何体现在著作中，是个需要探究的课题。有的史学著作给人以身临其境的感觉，拉着你跟着作者的态度走，使你身不由己地是其所是，非其所非。

余：史学研究的领域很宽广，有各种专门史，切入的角度、态度各有不同。思想史的研究有一个问题，涉及到秩序与思想，作者绝不能认为凡是站在反抗一边的就是好的立场。总要有个秩序。当然秩序是可以变化的。20世纪的大问题是各种决定论。

文化的问题在社会

余：讲到清朝，有一个问题值得深思：清入关以后，社会并没有变化。《清代日记汇钞》这本书里记载的许多事情，可以证明这一点。这非常重要。当社会不被摧毁，文化是催毁不了的。台湾、香港、新加坡，虽然受到了西方文化冲击，但社会也没有被扭曲。台湾1895年日本拿了去，到1945年才回归，成为日本的殖民地，这期间社会也没有激烈的变动。社会不被破坏，文化就会得以保留，现代化与民族传统的衔接问题就好解决了。日本明治维新也是不破坏社会，所以它走向现代化走得很顺利。台湾和香港都未经过暴力革命，旧文化保存得也最多，但反而在现代化方面成绩最好，这是很值得研究的一件事。

刘：您讲到了要害处，恐怕这是当前中国文化问题研究最主要的症结点，研究者的精神困境可以从这里走出来。我在哈佛会议上提交的论文，讲到了近百年来家庭的解体，宗教与学校失却了传衍传统的功能，但没有从社会遭到破坏的角度加以说明。曾国藩的重建传统的活动，当时所以有成效，看来与清代社会没有被破坏有关系。而现在的重建的努力所以困难重重，不排除是由于社会

遭到长期破坏的缘故。

余：家庭解体是社会解体的主要标志。熊十力都讲家庭是万恶之源，很让人感到意外。家庭没有了，教育没有了，宗教没有了，社会靠什么存在？社会解体，如何整合？社会不能整合，文化整合岂不成了一句空话？关键在于一个良性社会的建立。所谓良性也是相对的，主要是要有一个公民社会，而不是追求人间天堂。近代以来不断追求人间天堂，结果是一大灾难。道高一尺，魔高一丈。道能制魔就行了，不必企望没有魔。社会不能通体透明，不能都满意。如果太满意，就太无聊了。李商隐的诗："嫦娥应悔偷灵药，碧海青天夜夜心。"如果每个人都不死，那是最大的悲哀。所以中国神话中，有人成了仙，仍然不肯上天，要留在地上。

社会的问题在民间

刘：您的文化与社会关系的这番论述，我看可以引申到对传统社会的解释。中国历史长，发展迟缓，是不是与社会有某种保持完型的能力有关？比如说农民起义对生产力有破坏，但并不破坏社会，不仅不破坏，循环往复的结果，实际上成了封建社会机制的自我调节器。各个朝代

的统治，宽严不尽相同，家庭结构的网络始终结得很紧密。而且长期保持私人讲学的风气，民间宗教又很发达。这诸多方面的因素，使得传统社会成为文化滋生和沉积的有利土壤。

余：是的，可以这样解释。中国历史的特点，主要是各个新兴的王朝都不去刻意破坏原有的民间社会。有民间社会，就有民间文化和民间信仰。有了民间信仰，你所担心的传统传衍的问题，就好解决了。民间信仰是最无害的。因此打烂菩萨，再愚蠢不过。我在日本，看见各种古怪的信仰都有，但日本何尝不能现代化。信仰问题只能听其自然演变。中国近代知识分子专好破迷信，其实自己信仰的所谓“科学的”一切比民间迷信还要幼稚。记得潘光旦写过一篇文字，叫《迷信者不迷》，是为民间信仰辩护的，很有眼光。孙中山讲四维、八德，胡适反对。我是同情孙的。民间道德习俗不好去破坏，破坏了就难恢复。你以为是用科学思想扫除迷信，其实是用假信仰代替真信仰，社会秩序反而解体了。

刘：我注意到，您的著作中反复出现孔子的“礼失，求诸野”这句话。

余：孔子的话很深刻，有春秋时期的具体针对性，也适用于后来的社会。民间还流行一句话：“天高皇帝远。”老

百姓的事情，皇权控制不到。民间社会存在，这个社会就有希望。华侨社会比较保守，保存了不少传统价值，也是这个道理。明朝是专制制度的高峰，但王阳明的门徒辈都不谈政治，谈致良知，让每个人自己决定是非，不以朝廷的是非为是非，结果他们在民间社会有相当大的影响。再加上商人力量的支持，下边的社会反而有了发展。民间文化也兴起了，如小说、戏剧之类。明朝很多知识分子都不曾出仕，他们眼光不再向上看朝廷，反而低头看社会，和民间文化打成一片。政治老虎尽管发威，我避开就是了。但是如果民间社会被消灭了，或者压得一点空间都没有，那就真是“天柱折，地维绝”了。不过这样以暴力硬压的日子究竟维持不了太久。文化生命比任何政治组织都要长得多。

后 记

这本书汇集了我对余英时先生几次访谈的纪录。

我第一次见到“余英时”的名字，是在20世纪80年代末期。当时我的同学好友，现在北大历史系任教的丁一川，拉我去中国社会科学院近代史研究所，说是有一个读书讨论会。讨论会是由近代史所张小林研究员主持的，总共有十来个人参加。讨论的是余英时先生的《从价值系统看中国文化的现代意义》。当时国内出版余英时的著作还很少，这本书是近代史所油印的。我们知道80年代正值大陆兴起文化热，文化热的背后暗含着以西方文化所代表的民主科学和法制来重新评估中国文化的思想，但对于西方文化的理解有些问题不够深入。而这本小册子中所谈到的“真实世界”与“现象世界”；“超越世界”与“内在超越”；宗教与科学的关系，所谈到的西方外在超越的价值系统不但没有因为现代化而崩溃，恰恰为现代化的发生和发展提供了精神源泉。这些问题对于我们青年学子来说，倍感新鲜。我记得，从讨论会出来

以后，我和丁一川还就此书的内容讨论了一番。虽然并不能完全消化，但是我们都觉得很受启发。

1992年，我因获得乔治华盛顿大学（George Washington University）艾略特国际事务学院（Elliot School of International Affairs）的奖学金，负笈西游。年底时，与余先生联系，乃与妻子冰梅和时在新泽西（New Jersey）工作的姐夫李鲁一起去普林斯顿拜访余先生。当时李鲁驾车，穿过林木蓊郁的美国东部乡间路，步入辟庐丛窈的余府，余先生余太太热情接待了我们。当时聊了很多，余先生对国内的事情很关心，特别是时局的变化。但现在事隔二十年，内容已大多不记得了。只记得，余先生对于国内有人将他归入新儒家，很不以为然。我记得也谈了自己的一些看法，诸如现在是"价值真空"等等。此外，余先生还问了我学业上的事，我对余先生说："我不太喜欢国际事务，还是喜欢研究古典文学，特别是明清的诗词等。"大约聊了两三个小时，然后我们开车离开。在车里，姐夫和妻子对我的"右倾教条主义"开始"清算"，说我"应该说喜欢思想史"，说我"错失良机"。

后来转学到威斯康辛大学读书，与余先生时有联系。几年后，我到新加坡国立大学工作，在那里完成了博士论文《从礼仪化到世俗化：诗经的形成》。1999年去普林斯顿大学面试，又见了余先生，送了一本我刚完成的博士论文给他，

在他的办公室里又聊了很久。当时，正值钱锺书先生过世，余先生讲了不少与钱先生交往的旧事。此后不久，我又回到威斯康辛大学任客座助理教授，把自己的论文改写后，提交给了德国的华裔学志研究院（Institute of Monumenta Serica）。到了威斯康辛以后，与余先生通话，余先生对我的论文夸奖了几句，并允与推荐。我后来到《华裔学志》去做访问研究，倒是忘了问主编和院长马雷凯神父（Professor Dr. Roman Malek），我的书的出版，是否因为余先生的推荐。不管怎么说，对于余先生的奖掖，我是心怀感激的。

2000 年 8 月，我来到香港浸会大学中文系教书，新设计了一门课程，叫“中国古代思想与今日社会”，我当时的想法是给硕士班的学生介绍中国古代思想中的一些核心价值和理念，以及这些核心概念如何在今日社会中被检验，如何被重新诠释。课程的后半段也简要地介绍一些当代的思想史研究专家，如余英时、林毓生、劳思光、傅伟勋、刘述先、成中英等学者的论著。当时，《明报月刊》的编辑记者陈芳女士也在课堂上，她对课程的内容极有兴趣。

2006 年 12 月，美国国会图书馆颁发“克鲁格”奖（John W.Kluge Prize in 2006）给余英时先生。该奖项是由克鲁格先生赞助，由美国国会图书馆主持，颁发给人文学科领域中，诺贝尔奖所未覆盖的学科中有杰出成就的学者，以肯定他们

在学术研究中的终身成就。余英时先生是在前后三届获奖的五位学人中唯一的华人学者，他在中国思想史研究上的成就为中外学术界所公认。《明报月刊》编辑陈芳女士于是要我对余先生作一访谈。2007 年 2 月 3 日至 4 日，通过越洋电话，我对余先生进行了连续两日，长达五六个小时的访谈。在访谈中，余先生一再强调，学者之名宜只入同时学人著作的脚注中，而不应见诸报端。所以只讨论学术问题，而不涉私人及其它。访谈中，余先生随感而发，引经据典，其记忆力之惊人，思想之深刻，让我感佩不已。我因就访谈记录作了一番整理，其中着重在就知见所及问及余先生关于他治学的途径、经历、方法和重点，以及他对学术、思想、人文等方面的看法等等。没有想到的是，访谈稿记录下来之后，竟有三万多字，《明报月刊》乃分五期以连载的形式刊出 *。此即本书第一部分，《直入塔中，上寻相轮》。

在《明报月刊》刊出以后，很多朋友都关注到这个访谈。

* 见陈致：《直入塔中，上寻相轮：余英时教授访谈录（一）》，《明报月刊》2007 年第 8 辑，页 14–32；《国学与现代学术的种种：余英时教授访谈录（二）》，《明报月刊》2007 年第 9 辑，页 61–68；《先秦哲学的突破与巫的传统：余英时教授访谈录（三）》，《明报月刊》 2007 年第 10 辑，页 74–78；《胡适自由之精神：余英时教授访谈录（四）》，《明报月刊》2007 年第 11 辑，页 69–73；《知识人与社会担当：余英时教授访谈录（五）》，《明报月刊》2007 年第 12 辑，页 93–97。

像刘述先先生有一次就跟我说“访谈既周延，又深入”。其后，潘耀明先生又跟我说，他和几位朋友要创办一个新的刊物，叫《国学新视野》，要我索性再跟余先生访谈一次。我征得余先生同意，2009 年 4 月 26 日，又通过电话访谈，进一步向余英时先生请教了一些问题。是次访谈，余先生主要围绕着中西学术分类、“宗教”“哲学”“国学”等学术概念和范围等问题抒发了自己的意见。访谈之后，《国学新视野》因故未能出版，所以，访谈经整理之后，转由香港中文大学刘笑敢教授主编之《中国哲学与文化》（第七辑）刊出*。此即本书第二部分《宗教、哲学、国学与东西方知识系统》。2010 年，潘耀明先生告诉我，《国学新视野》终于又出版了，并邀我就余先生的几次访谈，整理一部分论及国学与汉学问题的内容，在《国学新视野》第二期上又刊登出来。

2009 年 11 月，中华书局徐俊先生受文学院的邀请，来浸会大学访问两周。徐俊先生看了几处发表的访谈稿之后，非常感兴趣，希望在中华书局出一本单行的小书，收入我对余先生访谈的全部内容。并且希望我再对余先生访谈一次，着重在余先生的治学经历及其对东西方学术异同的观察等方

---

* 见陈致：《余英时教授谈宗教、哲学、国学与东西方知识系统》，收入刘笑敢主编：《中国哲学与文化》，南宁：广西师范大学出版社，2010 年，页 223—237。惟部分内容与刊出稿微有异同。

面。在征得余先生同意之后，我在 2010 年 3 月 20 日与 2011 年 4 月 9 日，对余英时先生又作了两次越洋电话访谈，成为本书第三部分《治学门径与东西方学术》。

这前前后后，我与余先生就访谈的事，通话不知多少次，承余先生不惮其烦，一再接受我的访问，又仔细认真地改定文稿。

后来，中华书局的李静女士又建议，将余先生以前写的《我走过的路》放在此书卷前以为代序。由于内容相关，余先生提议加入刘梦溪先生的访谈《为了文化与社会的重建》*，承蒙刘先生慨允，使本书得以完美。

从访谈中，我实获益良多。在此对余先生由衷地感激。也要多谢徐俊、潘耀明、刘笑敢三位先生，以及中华书局的李静、《明报月刊》的陈芳女士，为我提供了这么个难得的机缘。再有浸会大学中文系的梁思乐、李俊桐同学也都参与了访谈录音的录入工作。在此一并致谢！

陈致

2011 年 12 月

于香港浸会大学

* 见刘梦溪：《为了文化与社会的重建》，《中国文化》1994 年第 10 期。